سلسلۂ نصابیات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

اصول نفسیات

جلد دوم

تصنیف

ولیم جیمس

پروفیسر نفسیات ہارڈ یونیورسٹی (امریکہ)

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی اے

رکن شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۵۶ھ م سنہ ۱۳۴۷ف م سنہ ۱۹۳۸ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

اصول نفسیات جلد دوم (جیمس)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اصول نفسیات

جلد دوم

باب دوازدہم

تعقل

حاسۂ یکسانی

باب۹ میں دو قسم کے علم اشیا کے مابین امتیاز کیا گیا تھا، ایک محض ان سے واقفیت دوسرے ان کا علم۔ اس قسم کے دو علموں کا امکان ایک اساسی نفسی خصوصیت پر مبنی ہے، جس کو جو ذہن کے معنی میں اصول ثبات و استقلال کہا جاسکتا ہے، اور جس کو اس طرح سے بیان کرسکتے ہیں۔ ذہنی چشمہ کے تدریجی حصوں میں ایک ہی قسم کے امور کا خیال ہوسکتا ہے اور ان میں سے بعض حصے یہ جان سکتے ہیں کہ ان کی مراد وہی امور ہیں جو دوسرے حصوں کی مراد تھے۔ اس کو اس طرح سے بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ ذہن جب ایک ہی شئے کے خیال کرنے کا ارادہ کرتا ہے، تو یہ ارادہ کرسکتا اور جان سکتا ہے۔

یہ احساس یکسانی ہمارے فکر کی اصل اساس ہے۔ باب۱۰ میں ہم بیان کرچکے ہیں کہ شخصی عینیت کا شعور کس طرح سے اس کے تابع ہوتا ہے۔ موجودہ فکر اپنے گذشتہ زمانہ کی یادداشتوں میں ایک حرارت و قربت پاتا ہے، جس کے متعلق وہ جانتا ہے کہ یہ وہی حرارت و قربت ہے جو اب محسوس ہوتی ہے۔ ذات عالم کے اس احساس عینیت کو بعض فلاسفہ وہ وسیلہ سمجھتے ہیں جس سے

دنسبا قائم ہے۔ یہ کہنا چنداں ضروری معلوم نہیں ہوتا کہ معلوم شئے کی عینیت کا احساس اگر ذہنی عینیت کا احساس باطل ہو جائے تو بھی وہی یکساں وحدتی عمل کریگا۔ اور ایک ہی خارجی اشیا کا بار بار خیال کرنے کا ارادہ کئے بغیر اور بلا اس احساس کے کہ ہم ایسا کر رہے ہیں، ہمارا اپنی ذاتی یکسانی کا احساس ہم کو اپنے تجربے کی کائنات بنانے میں کچھ زیادہ دور نہ لے جائے گا۔

اول تو یہ بات یاد رکھو، کہ ہم محض ذہن کی ساخت کے نقطۂ نظر سے یکسانی کا ذکر کر رہے ہیں، اور خارجی کائنات کے نقطۂ نظر سے نہیں، ہم نفسیاتی علم کے فراہم کرنے میں کوشاں ہیں، اور تفلسف نہیں کر رہے ہیں یعنی ہم اس کی پروا نہیں کرتے کہ آیا اشیا میں فی الحقیقت یکسانی ہے یا نہیں ہے، یا ذہن اپنے مفروضات قائم کرنے میں سچا ہے یا جھوٹا۔ ہمارا اصول تو صرف یہ کہتا ہے کہ ذہن تصور یکسانی کا پیہم استعمال کرتا ہے، اور اگر اس سے محروم ہو جائے تو اس کی ساخت اس سے مختلف ہو جائے جیسی کہ اب ہے۔ مختصر یہ کہ یہ بات کہ ذہن کے ایک ہی شئے مراد ہو سکتی ہے، معنی کے متعلق تو صحیح ہے، مگر اس کے علاوہ اور کسی شئے کے متعلق صحیح نہیں ہے۔ ذہن کو یہ بات ممکن سمجھنا ہی لازمی ہے کہ ہمارے تجربہ کی موجودہ صورت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے سامنے ایک ہی شئے ہو۔ یکسانی کے نفسیاتی احساس کے بغیر ممکن ہے خارجی دنیا میں ہم پر یکسانی کی ہمیشہ بارش ہوا کرے، اور ہماری فراست میں اس سے کوئی اضافہ نہ ہو۔ اس کے برعکس نفسیاتی احساس کے ساتھ ممکن ہے خارجی دنیا پیہم متغیر رہے، اور ہم کو یہی

لہ فلسفہ میں اس کے علاوہ دو اصول عینیت اور ہیں۔ وجودیاتی اصول عینیت اس بات کا مدعی ہے کہ ہر حقیقی شئے جیسی کچھ ہے ہے۔ یعنی ا، ا ہے اور ب، ب ہے۔ منطقی اصول یہ کہتا ہے کہ موضوع تصدیق کے متعلق جو بات ایک بار صحیح ہوتی ہے وہ ہمیشہ صحیح ہوتی ہے۔ وجودیاتی اعادہ حقیقت ہوتا ہے۔ منطقی اصول اس سے زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ موضوع کو زمانہ متغیر نہیں کر سکتا۔ نفسیاتی قانون سے بھی ایسے واقعات مترشح ہوتے ہیں جنکا ممکن ہے کہ تحقق نہ ہو۔ ممکن ہے خیالات میں تسلسل نہ ہو یا تسلسل ہو تو ممکن ہے کہ بعد کے خیالات پہلے خیالات کا خیال نہ کریں، یا اگر وہ کریں بھی تو ممکن ہے کہ ان پہلے خیالات

ادراک ہو کہ ایک ہی تجربہ ہے جس کا بار بار اعادہ ہو رہا ہے۔ اب بھی ممکن ہے، دنیا ایسی جگہ ہو جس میں ایک شئے نہ تو کبھی پہلے دوبارہ آئی ہو، اور نہ آئندہ آئے جس شئے کی طرف ہم اشارہ کرنا چاہتے ہیں، ممکن ہے اس میں سر سے پیر تک تغیر ہو جائے اور ہم کو اس کا علم نہ ہو۔ مگر خود اپنے معنی میں ہم کو دھوکہ نہیں ہوتا۔ اس اصول کا جو نام میں نے رکھا ہے یعنی اس کو قانون ثبات معنی جو کہا ہے، وہ اس کی ذہنی نوعیت پر زور دیتا ہے۔ اور اس بنا پر اگر ہم اس کو اپنی ذہنی ساخت کی سب سے نمایاں خصوصیت کہیں تو کچھ بیجا نہ ہوگا۔

ہر قسم کی ذہنی زندگی کے لیئے یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس میں احساس یکسانی کا اسی طرح سے نشو و نما ہوتا ہے۔ کیڑوں مکوڑوں اور بعض مچھلیوں کو اگرچہ ایک ہی قسم کے حقائق کا بار بار تجربہ ہوتا ہے، مگر ان کے شعور میں احساس یکسانی بہت ہی کم پیدا ہوتا ہے لیکن ہم جو اس طرح سے آگے پیچھے دوڑتے پھرتے ہیں جس طرح مکڑیاں اپنے جالے پر پھرتی ہیں، یہ محسوس کرتے ہیں کہ انھیں اشیا سے کام لے رہے ہیں، اور ان کا مختلف طور پر خیال کر رہے ہیں۔ اور جو شخص اشیا کو سب سے زیادہ پہچانتا اور ان کی اصلیت کو سمجھتا ہے، اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کا ذہن سب سے زیادہ فلسفیانہ ہے۔

تعقل کی تعریف وہ عمل جس سے ہم عددی طور پر ممیز اور مستقل موضوع بحث کو پہچانتے ہیں اس کو عمل تعقل کہتے ہیں، اور وہ خیالات جو اس کے حامل ہوتے ہیں تعقلات کہلاتے ہیں۔ لیکن لفظ تعقل اکثر اس طرح سے استعمال ہوتا ہے کہ گویا یہ خود موضوع بحث ہی کے لیئے ہو۔ اس کی یہ کمزوری ایسے ابہام کا باعث ہے کہ میں اس کے استعمال سے پرہیز کروں گا اور اس کے بجائے ذہن کی قوت منفعلہ یا اس کے ہم معنی کوئی لفظ استعمال کروں گا۔ لفظ تعقل میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ یہ صحیح معنی میں نہ تو ذہنی حالت کو ظاہر کرتا ہے، اور نہ اس شئے کو جس کی جانب یہ ذہنی حالت اشارہ کرتی ہے، بلکہ ان

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کے معنی یاد نہ آئیں، یہ اور کسی شئے کے ساتھ ان کو ذہنی خیال نہ کریں۔

کے علاقہ کو یعنی ذہنی حالت کے اس فعل کو جب یہ ٹھیک اس خاص شئے کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ایک ہی ذہنی حالت بہت سے تعقلات کی حامل ہو سکتی ہے، اس سے ایک شئے اور اس کے علاوہ بہت کچھ مراد ہو سکتی ہے۔ اس کے اتنے بہت سے تعقلی انفعال ہوتے ہیں، کہ اس کو مرکب تعقل کا فعل کہہ سکتے ہیں۔

ہم کو ایسی اشیا کا تعقل ہو سکتا ہے جن کو خارج از ذہن قرار دیا جاتا ہے، مثلاً دخانی انجن، یا من گھڑت چیزوں میں جیسے پری، یا محض عقلی اور فرضی چیزوں میں، جیسے فرق یا عدم۔ لیکن جس شئے کو ہم سمجھتے ہیں، ہمارا تعقل اسی شئے کا ہوتا ہے، اس کے علاوہ اور کسی شئے کا نہیں ہوتا اگرچہ اس پر اضافہ بہت کچھ ہو سکتا ہے۔ عالم ہمارے تفکر و تدبر کے لئے بے قیاس مواد پیش کرتا ہے اس میں سے ہماری توجہ کوئی ایک جزو اختیار کر لیتی ہے۔ ہر فعل تعقل اسی توجہی انتخاب سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی جزو کو بغیر کسی قسم کے انتشار[1] کے پکڑے رہنا تعقل ہے۔ انتشار اس وقت واقع ہوتا ہے، جب ہم کو اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ جس شئے کا ہمارے سامنے ذکر کیا گیا ہے، وہ ہمارے معنی کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس لئے تعقلی عمل کے حامل ہونے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ فکر نہ صرف یہ کہے کہ میری فلاں شئے مراد ہے، بلکہ یہ بھی کہے کہ فلاں شئے میری مراد نہیں ہے۔

[1] بعد کے ابواب میں ہم کو معلوم ہوگا کہ ذہن جو اس طرح سے مختلف معطیات کو قائم کرتا ہے، ان کے مابین متعین علائق پائے جاتے ہیں۔ ان کو اولی یا بدیہی علائق کہتے ہیں۔ معطیات پر محض ایک غائر نظر ڈالنے سے ہمیں ان کا پتہ چل جاتا ہے۔ اور ان پر ایک مرتبہ نظر ڈالنے کا بھی وہی اثر ہوتا ہے جو لاکھ مرتبہ ڈالنے کا۔ علائق کے بدلنے کے لئے ہمیں معطیات کو مختلف کرنا پڑے گا۔ معطیات کی یکسانی اور صحت کی ضمانت صرف ذہن کی کسی خارجی معنی کی طرف متوجہ ہونے کی اور اسی معنی کے جتنی بار چاہیے مراد لینے کی قوت ہوتی ہے۔ ذہن کا اپنے لئے معطیات تجربہ میں سے مستقل تصوری معروض قائم کرنے کا حق، اکثر وہ پتھر معلوم ہوتا ہے جس سے لوگ ٹھوکر کھاتے ہیں، پروفیسر رابرٹسن اپنے مفید و واضح مضمون "کلیات" میں (جو

اس شئے پر تعقل جو کچھ ہوتا ہے، وہی رہتا ہے اور کبھی دوسرا نہیں ہو سکتا۔ ذہن مختلف اوقات میں اپنی حالتیں اور اپنے معنی تبدیل کر سکتا ہے، ایک تعقل کو چھوڑ کر دوسرا تعقل اختیار کر سکتا ہے۔ لیکن جس تعقل کو یہ چھوڑ دیتا ہے، اس کے متعلق کسی طرح سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اپنے بعد کے تعقل میں منتقل ہو گیا ہے۔ کاغذ کا ٹکڑا جو ایک منٹ پہلے سفید تھا اس کو اب میں سوختہ و سیاہ دیکھتا ہوں۔ لیکن میرا سفیدی کا تعقل سیاہی کے تعقل میں نہیں بدلتا، بلکہ یہ خارجی سیاہی کے مقابلہ میں اور بھی نمایاں معلوم ہوتا ہے، جس سے میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں، کہ سیاہی کاغذ کا تغیر ہے۔ اگر سفیدی کا تعقل باقی نہ رہتا تو مجھے سیاہی کے علاوہ اور کسی شئے کا علم نہ ہوتا۔ چنانچہ آرا اور طبیعی اشیا کے تغیر کے مابین عالم تعقلات افلاطون کے عالم مثال کی طرح سے اٹل اور مستحکم موجود ہے۔

بعض تعقلات اشیا کے ہوتے ہیں، بعض حوادث کے اور بعض اوصاف کے لیکن خواہ تعقل شئے کا ہو، یا حادثہ اور وصف کا، اگر یہ اس طرح سے ممیز و منفرد ہو جاتا ہے، جس سے اس میں اور دوسری اشیا میں تفاوت و امتیاز ہو سکے، تو بس اتنا تعقل شناخت کے لیے کافی ہے۔ اس کو یہ یا وہ کہہ دینا کافی ہو گا۔ اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں اگر کسی شئے کا تضمن نہ ہو، یا محض برائے نام ہی ہو،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کے نویں اڈیشن میں درج ہے) کہتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ صرف اس جگہ جہاں حرکات تصوری معروض کی ساخت میں داخل ہوتی ہیں (جس طرح سے کہ ہندسی اشکال میں ہوتی ہیں) ہم علائق اصلی کو اس طرح سے سمجھ سکتے ہوں جس طرح وہ در حقیقت میں ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ وہ ان تصورات علائق کی رعایت کرتے ہیں جو ایسے ذہنی واقعات سے منتزع کئے جاتے ہیں، جو زمانہ میں یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں، کیونکہ یہ بھی افعال تعمیہ ہوتے ہیں، جو اس قوت کے تابع ہوتے ہیں جو ذہنی شعور کی روانی کو متعین کرتی ہے، لیکن برخلاف اس کے انفعالی حس کا مافیہ اس طرح متغیر ہو سکتا ہے کہ ہمارا اس طرح پر کوئی قابو نہ ہو۔" جب تک ہم ان اوصاف کے خیال کو جاری رکھ سکتے ہیں، اور وہی اوصاف مراد لے سکتے ہیں جن سے یہ متغیر ہوتا ہے، اس وقت اس کے متغیر ہونے سے کچھ حرج نہیں ہوتا۔

تو محض تعبیر سے اس کا تعقل ہو سکتا ہے۔ اہم بات صرف اتنی ہے، کہ بروقت گفتگو ہم اس کو پہچانتے ہوں، اور جانتے ہوں کہ یہاں فلاں شئے کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے۔ اور اس کے لیئے استحضار کامل کی ضرورت نہیں، اگرچہ یہ ایسی ہی شئے کیوں نہو، جس کا کامل طور پر استحضار ہو سکتا ہو۔

ان معنی میں ان اشیا میں بھی امتیاز ہو سکتا ہے، جو ممکن ہے عقلی میزان میں بہت ہی ادنیٰ ہوں۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے، کہ جب دوسری بار تجربہ سے ان کو سابقہ پڑے، تو وہ پہچان لیں کہ ہاں یہ وہی تجربہ ہے جو پہلے ہو چکا ہے۔ اگر تو تیائے بحری (Polyp) کے ذہن میں یہ خیال گذرے کہ ارے جس شئے کو میں بھول گیا تھا یہ تو پھر وہی میرے سامنے ہے تو پھر وہ بھی صاحب تعقل ہو سکتا ہے۔

تاہم ہمارے فکر کے بہت سے معروضات کا استحضار بھی ہوتا ہے، اور ان کی جانب محض اشارہ بھی ہوتا ہے۔ یا تو یہ اشیا وہ حوادث ہوتے ہیں جن کا ادراک و تمثل ہوتا ہے یا یہ اوصاف ہوتے ہیں، جن کا قطعی طور پر فہم ہوتا ہے۔ ایک شئے کی ماہیت سے جہاں ہم کو وجدانی واقفیت نہیں بھی ہوتی، وہاں اگر ہم کو کسی علاقہ کا علم ہوتا ہے، اس کے متعلق کچھ بھی جانتے ہیں، تو یہ اس کی شئیت معین کرنے اور اس کو باقی ان تمام اشیا سے ممتاز کرنے کے لیئے کافی ہو جاتا ہے جو کبھی ہماری مراد ہو سکتی ہیں۔ ہمارے مباحث میں سے اکثر شرطی ہوتے ہیں یا ان کا تعین محض ان کے علائق سے ہوتا ہے۔ ہم ایک اسی شئے کے متعلق خیال کرتے ہیں، جس کے متعلق بعض واقعات لازماً صحیح ہونے چاہئیں۔ مگر ہم ہنوز یہ نہیں جانتے، کہ اگر یہ تحقق ہو جائے تو کیسی معلوم ہو گی۔ مثلاً ہم ایسی مشین کا تعقل کرتے ہیں، جو ہمیشہ حرکت میں رہے۔ یہ ایک بالکل متعین قسم کی غایت ہے۔ ہم ہمیشہ یہ بتا سکتے ہیں کہ جو مشینیں واقعاً ہمارے سامنے لائی جاتی ہیں وہ اس

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ہم اپنے لیئے تصوری معروض انفعالی تجربہ کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں سے اسیطرح بنا سکتے ہیں، جسطرح یہ کسی ایسے فعلی تجربہ سے بنا سکتے ہیں جسکا آسانی سے اعادہ ہو سکتا ہے۔ اور جب ہمارے معروضات جمع ہو جاتے ہیں، اور ان کا مقابلہ ہو جاتا ہے، تو ہم ان کے علائق قائم نہیں بلکہ معلوم کرتے ہیں

کے مطابق ہوتی ہیں یا نہیں۔ ایک شئے کا فطری طور پر ممکن ہونا یا ناممکن ہونا اس کے اس طرح سے مشروط طور پر تعقل کرنے کے مسئلہ کو متاثر نہیں کرتا۔ گول مربع سیاہ سفید شئے بالکل متعین تعقل ہیں۔ جس حد تک محض تعقل کا تعلق ہے یہ محض ایک اتفاقی امر ہے کہ یہ اشیا کے لئے ہیں، جن کا فطرت ہم کو محسوس طور پر ادراک نہیں ہونے دیتی۔

تعقلات ناقابل تغیر ہوتے ہیں

یہ واقعہ کہ ایک ہی حقیقی موضوع کا ایک وقت تو محض یہ یا یہ جو وغیرہ کے طور پر تعقل ہوتا ہے اور دوسرے وقت زائد خصوصیات کے ساتھ تعقل ہوتا ہے ایسا واقعہ ہے جس کو اکثر مصنف اس امر کا ثبوت سمجھتے ہیں، کہ خود تعقلات زرخیز ہوتے ہیں، اور ان میں اپنا نمو خود کرنے کی قوت ہوتی ہے۔ فلسفہ میں جو لوگ ہیگل کی تقلید کرتے ہیں ان کے نزدیک ایک تعقل اپنے مفہوم کو خود پیدا کر دیتا ہے۔ یہ خود اس معنی کو ظاہر کر دیتا ہے جو اس کے اندر مضمر ہوتے ہیں کبھی خود اپنے برعکس میں منتقل ہو جاتا ہے اور مختصر یہ ہے کہ خود اس صاف غیر متغیر نوعیت کو جو ہم نے اس میں فرض کی تھی قطعاً زائل کر دیتا ہے۔ جس شکل کو ہم کثیر الاضلاع سمجھتے تھے، اب ہم اس کو ایک دوسرے پر رکھے ہوئے مثلثوں کا مجموعہ خیال کرتے ہیں۔ جس عدد کا ہم نے تیرہ کے طور پر تعقل کیا تھا اب آخر میں ہم اس کو چھہ جمع سات کے طور پر تعقل کرتے ہیں۔ جو شخص متدین وایماندار خیال کیا جاتا تھا اب اسی کو بدمعاش سمجھا جاتا ہے۔ یہ حضرات ہماری آرا کے اس قسم کے تغیرات کو ہمارے تعقل کے داخلی ارتقا کہتے ہیں۔

ان واقعات کے متعلق تو کسی سوال کی گنجائش نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہمارا علم عقلی اور داخلی اعمال سے نشو ونما پاتا اور متغیر ہوتا ہے۔ جہاں انکشافات تجربی ہوتے ہیں، وہاں تو کوئی شخص اس امر کا مدعی نہیں ہو سکتا کہ تسویقی عامل یعنی وہ قوت جو علم کے نشو ونما کا باعث ہوتی ہے، محض تعقل ہوتا ہے۔ سب تسلیم کرتے ہیں کہ یہ شئے کے سامنے ہمارے مبہم رہنے، اور اس میں ہمارے حواس کے متاثر کرنے کی قوت ہونے پر مبنی ہے مثلاً پگھلے کا ذائقہ تلخ ہوتا ہے

اور ہم کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ یہ مار بھی ڈالتا ہے۔ اب میں یہ کہتا ہوں کہ جہاں نیا علم محض فکر کرنے سے پیدا ہوتا ہے، وہاں بھی واقعات دراصل یکساں رہتے ہیں، اور اس واقعہ کے متعلق یہ کہنا کہ ہمارے تعقلات کا خود بخود ارتقا ہوتا ہے، صورت حال کے بیان کرنے کا بہت ہی ناقص طریقہ ہے۔ تجربی مثال میں جس طرح سے ہے اس طرح نئی حسیں نہیں بلکہ نئے تعقلات ترقی کی ناگزیر شرط ہیں۔
کیونکہ اگر خود بخود نشوونما پانے کے بیان کردہ واقعات کا امتحان کیا جائے، تو مجھے یقین ہے کہ ہمیشہ یہ ہو گا کہ نئی حقیقت ہر حالت میں اصل موضوع تعقل اور کسی نئے موضوع کے مابین جس کا تعقل بعد کو ہوتا ہے، ایک تعلق یا ربط کی مدعی ہوتی ہے۔ یہ تعقل کے نئے موضوع مختلف طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ ہمارے تعقلات میں سے ہر تعقل کچھ ایسی شئے ہوتا ہے جس کو ہماری توجہ نے تجربہ حسی کے جم غفیر سے جدا کیا تھا، اور عارضی طور پر اس کو باقی مجموعہ سے علیحدہ کر کے بطور خود ایک موضوع بحث بنایا تھا۔ اگر ذہن کو اس کے ساتھ تنہا چھوڑ دیا جائے، تو ان میں سے ہر ایک کا مجموعہ کے دوسرے اجزا کی طرف جن سے کہ یہ علیحدہ ہوا تھا ذہن کو منتقل کرنے کا ایک خاص انداز ہوتا ہے جس سے تعقل اسی طرح سے عمل کرتا ہے۔ یہ اشارہ اکثر اوقات ائتلاف تصورات سے زیادہ نہیں ہوتا جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہو گا۔ لیکن بعض اوقات یہ ذہن کے لئے عمل کرنے کی دعوت ہوتی ہے خطوط کا اضافہ کرنے اعداد کے مجموعے کو توڑنے وغیرہ کی۔ جو کچھ بھی ہو بہرحال یہ شعور میں نئے تعقلات کو لاتا ہے، جو بعد میں ممکن ہے، اس ربط کی طرف توجہ کریں جو قدیم و جدید کے مابین ہے یا نہ کریں۔ مثلاً مجھے مساوی خطوط کا ایک تعقل ہے، میں نہیں جانتا کہ اچانک نہ معلوم کہاں سے میرے دماغ میں ان کے ملنے کا تعقل پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر یکایک میں ان کے ملنے اور ان کے مساوی ہونے دونوں کا خیال کرنے لگتا ہوں۔ اور ان کو باہم منافی سمجھتا ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خطوط تو کبھی نہ ملیں گے اور فوراً ہی میرے ذہن میں لفظ متوازی آتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تو متوازی ہیں وغیرہ۔ ابتداءً کچھ تعقلات سے آغاز ہوتا ہے۔ اس کے بعد لاتعداد نفسی اسباب کی

بدولت بہت سے امکانی تعقلات ہوتے ہیں۔ دونوں کے مابین ترکیب و مقابلہ ہوتا ہے، اور انتہا تعقلات پر ہوتی ہے، جو ممکن ہے عقلی ربط رکھتے ہوں یا تجربی
ان علائق و روابط کے متعلق یہ ہے کہ یہ دوسرے درجہ کے تعقلات ہیں، اور ان کا محل پیدائش خود ذہن ہے۔ باب ۲۸ میں بالتفصیل ذہن کے ان کا زرخیز مبدا ہونے کے متعلق گفتگو کروں گا۔ لیکن ذہن کا کوئی ایک تعقل بجائے خود زرخیز نہیں ہوتا، جس کی وہ رائے مدعی ہے، جس پر میں نکتہ چیں ہوں۔ جب ایک نغمے کے چند سُر ایک ساتھ بجائے جاتے ہیں تو ان کے ملنے سے ہم کو ایک نیا احساس ہوتا ہے۔ یہ احساس ذہن کی بنا پر ہوتا ہے جو اس مجموعۂ اصوات پر خاص طریقے پر ردعمل کرتا ہے اور یہ کہنے کا کوئی خیال بھی نہ کریگا کہ نغمے کا کوئی ایک سُر بطور خود دوسرے سُروں میں یا احساس ہمنوائی میں نشو و نما پاتا ہے۔ یہی حال تعقلات کا ہے ان میں سے کسی ایک کا کسی دوسرے کے اندر نشو و نما نہیں ہوتا۔ لیکن اگر ان میں سے دو کا ایک ہی وقت میں خیال ہو تو ممکن ہے، ان کے ربط کا شعور کو احساس ہو جائے اور ایک تیسرے تعقل کے لئے مواد بنجائے۔

مثلاً تیرہ کو لو جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا نشو و نما مفرد میں ہو جاتا ہے۔ فی الحقیقت یہ ہوتا ہے کہ ہم تیرہ کے بالکل غیر متغیر تعقل کا اور تعقلات کیساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔ مثلاً دو، تین چار پانچ چھ کے مختلف حاصل ضربوں سے مقابلہ کرتے ہیں، اور ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان سب سے مختلف ہے۔ اس قسم کا فرق ایسا واقعہ ہے جس کی ابھی تحقیق ہوئی ہے۔ اس کو ہم محض اختصار کے خیال سے اصل تیرہ کی خاصیت خیال کرتے ہیں جو مفرد ہونے کی خصوصیت ہے۔ آئندہ باب میں ہم کو معلوم ہوگا (کہ اگر ہم اشیا کے جسمانی علائق کو خارج کرلیں) تو جس پر ہم علائق کا محض تعقلات کے امتحان سے ہم کو وقوف ہوتا ہے، وہ موازنہ اور مقابلہ کے علائق ہیں، یعنی کہ ان کے مابین فرق ہے، یا نہیں ہے۔ یہ دعویٰ کہ ۶ + ۷ = ۱۳ دو خیالی اشیا یعنی ۱۳ اور ۷ + ۶ کے مابین رشتہ مساوات قائم کرتا ہے۔ یہ دعوے کہ ۷ + ۶ > ۱۲ یا ۷ + ۶ > ۱۴ اسی طرح سے اشیا کے خیال میں

غیر مساوات کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ اگر یہ کہنا ۷ + ۶ کا تعقل ۲ ا یا ۴ ا کے تعقل کو پیدا کرتا ہے، ناجائز ہے، تو یہ کہنا بھی ناجائز ہے کہ یہ ۱۳ کے تعقل کو پیدا کرتا ہے۔
۱۲، ۱۳، ۱۴ اور ۱۴ کے تعقلات سب کے سب ذہن کے علیحدہ علیحدہ افعال کا نتیجہ ہیں، اور اس مواد کے ساتھ ربط ضبط رکھتے ہیں۔ جب دو خیالی چیزوں کا مقابلہ کرتے وقت وہ مساوی معلوم ہوں، تو ہو سکتا کہ ان میں سے ایک کا تعقل کل کا ہو، اور دوسرے کا اس کے تمام اجزا کا ہو۔ یہی ایک مثال ایسی ہے جس سے ایک تعقل کے نشو ونما پاکر دوسرے میں منتقل ہو جانے کا خیال قرین صحت معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس میں بھی کل کے تعقل کا نشو ونما اجزا کے تعقل میں نہیں ہوتا۔ فرض کرو کسی شئے کا تعقل پہلے بحیثیت مجموعی دیا جاتا ہے۔ ابتداءً تو یہ آیندہ فکر کے لئے ایک خاص "یہ" کی طرف اشارہ کرتا، اور اس کی عینیت قائم کرتا ہے۔ ممکن ہے یہ کل ان میکانیکی معموں میں سے ہو، جس کے اجزا کا سلجھانا دشوار ہوتا ہے اس حالت میں کوئی شخص اس امر کا مدعی نہو گا، کہ معمہ کا عمدہ اور صحیح تعقل جو ہم کو اس کے حل کرنے کے بعد ہوتا ہے، براہ راست ہمارے ابتدائی تعقل سے ہوتا ہے، کیونکہ اس بات کو سب جانتے ہیں کہ یہ ہمارے ہاتھوں کے عمل کا نتیجہ ہے۔ یہ سچ ہے کہ چونکہ دونوں کی مراد وہی ایک معمہ ہے، اس لئے ہمارے پہلے خیال اور بعد کے خیال کا ایک ہی تعقلی فعل ہوتا ہے، یا یہ ایک ہی تعقل کے حامل ہوتے ہیں۔ لیکن معمہ کے عریاں اور غیر متغیر تعقل کا حامل ہونے کے علاوہ آخری خیال ان تمام تعقلات کا بھی حامل ہے، جن کے حاصل کرنے میں اس کو اختیاری قوت صرف کرنی پڑی ہے۔ جہاں یہ معمہ میکانیکی ہونے کے بجائے ریاضیاتی ہوتا ہے، وہاں بھی یہی حال ہوتا ہے۔ فرض کثیر الذوایا مکان ہے جس کو ہم مثلثوں میں تقسیم کرتے ہیں، اور جس کے متعلق ہم مدعی ہوتے ہیں، کہ یہ ان مثلثوں پر مشتمل ہے۔ یہاں اختیاری عمل (اگرچہ ہاتھ میں پنسل لیکر ہوتا ہے) بلا کسی امداد کے محض تمثل سے بھی ہو سکتا ہے۔ پہلے ہم کثیر الذوایا مکان کا تصور کرتے ہیں یہاں تک کہ ہمارا ذہن اس میں ادھر ادھر چکر لگا کر اس کو مثلثوں میں تقسیم کر لیتا ہے۔ مثلث نیا تعقل ہیں، اور اس نئے عمل کا نتیجہ ہیں۔ ایک بار ان کا تعقل

کرنے اور ان کا پہلے کثیر الذوایا سے مقابلہ کرنے کے بعد جس کا ہمنے ابتداءً تعقل کیا تھا، اور جو اب تک ہمارے ذہن کے سامنے رہا ہے، ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ یہ اس کے رقبے میں پوری طرح پر آجاتے ہیں۔ ابتدائی اور بعد کے تعقل ہم کہتے ہیں ایک ہی مکان کے ہیں۔ لیکن کثیر الذوایا اور مثلثوں کے اس تعلق کو جو ذہن کو اگر یہ ان کا مقابلہ کرے، محسوس ہونا لازمی ہے، اس طرح ظاہر کرنا تو نہایت ناموزوں ہوگا کہ قدیم تعقل نے ارتقا پا کر نئے تعقل کی شکل اختیار کر لی ہے۔ نئے تعقل نئی حسوں نئی حرکات نئے جذبات نئے ایتلافات نئے توجہی اعمال اور قدیم تعقلات کے نئے موازنوں سے ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ کسی طرح نہیں ہوتے۔ داخلی نشوونما اور پیدائش کے تعقلات مدعی نہیں ہو سکتے۔

مجھے امید ہے کہ مجھ پر اسرار کے چھپانے اور لیپ چوپ کرنے کا الزام عائد نہ کیا جائے گا، اگر میں اس امر پر اصرار کروں کہ نفسیات تعقل کے ساتھ تسلسل و تغیر کی نفسیات بیان نہ کرنی چاہیے، تعقلات ایسی شئے ہیں جو کسی حالت میں بھی متغیر نہیں ہو سکتے۔ یہ ممکن ہے کہ یہ بالکل ہی فنا ہو جائیں، اور اگر ایسا ہوگا تو یہ انفرادی طور پر جیسے کچھ ہیں ویسے ہی رہینگے۔ دراصل ان کا نظام غیر مسلسل ہوتا ہے، اور یہ ہمارے ادراکی عمل کی ترجمانی کرتے ہیں جو فی الحقیقت ایک غیر متغیر اور جامد مجموعے میں ایک طرح کا تحول ہے۔ خود تحول کا تعقل ذہن کے اندر غیر متغیر معنی ہے۔ یہ اسی ایک شئے کے تحول کو اٹل طور پر ظاہر کرتا ہے۔ ان الفاظ پر نظریہ تحول تعقل کو ختم کرتے ہیں اور اس پر مزید توجہ صرف کرنیکی ضرورت نہیں۔

تصورات مجرد

اب ہم ایک ایسی غلطی کا ذکر کرتے ہیں، جو مذکورہ بالا غلطی کی نسبت کم قابل عفو ہے۔ ایسے فلسفی بھی ہیں، جن کو اس امر سے انکار ہے کہ ائتلافی اشیا کو عارضی طور پر بھی ذہن علیحدہ نہیں کر سکتا۔ جس رائے کو اسمیت کہتے ہیں، وہ اس امر کی مدعی ہے، کہ درحقیقت ہم کبھی کسی تجربہ کے جزئی عناصر کا تعقل نہیں قائم کر سکتے، بلکہ جب کبھی ہم اس کا خیال کرتے ہیں، تو یہ حیثیت مجموعی جس طرح سے یہ ہوتا ہے

علیحدہ سے خیال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

میں قرون وسطیٰ کی اہمیت پر تو سکوت کرتا ہوں اور برکلے سے آغاز کرتا ہوں جس کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس نے اس نظریے کا از سر نو انکشاف کیا ہے۔ تصورات مجرد کے خلاف اس کے دعاوی ایسی عبارتوں میں جن کا فلسفیانہ لٹریچر بہت کثرت سے اقتباس کیا جاتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ "یہ تو مسلم ہے کہ اشیا کے اوصاف و خواص انفرادی طور پر سب سے علیحدہ اور مستقل اپنا وجود نہیں رکھتے ہیں، بلا ملے جلے نہیں ہوتے، اور ایک ہی شے کے اندر مختلف قسم کے اوصاف کی آمیزش ہوتی ہے۔ مگر ہم سے کہا جاتا ہے کہ چونکہ ہر وصف کو ذہن انفرادی طور پر غور کر سکتا ہے یا اس کا ان اوصاف سے انتزاع کر سکتا ہے جن کے ساتھ یہ متحد ہے، اس لئے اس طرح سے یہ تصورات مجرد قائم کر لیتا ہے ...... اس طرح سے یہ کہا جاتا ہے کہ ہم کو انسان کا مجرد تصور دستیاب ہوتا ہے جس کو چاہو تو انسانیت یا فطرت انسانی کہہ لو، جس کے اندر اس میں شک نہیں کہ رنگ بھی شامل ہوتا ہے، کیونکہ کوئی انسان ایسا نہیں جو کوئی نہ کوئی رنگ نہ رکھتا ہو، مگر یہ نہ تو سفید ہو سکتا نہ سیاہ اور نہ کوئی اور خاص رنگ کیونکہ کوئی خاص رنگ ایسا نہیں جو سب انسانوں میں مشترک ہو۔ اسی طرح سے اس میں قامت شامل ہے، مگر یہ نہ تو بلند ہے، اور نہ پست، اور نہ میانہ بلکہ کچھ ایسی شے ہے جو ان سب کی تجرید ہے۔ یہی حال باقی اوصاف کا ہے ...... اوروں میں اپنے خیالات کے انتزاع کی یہ حیرت انگیز قوت ہے یا نہیں، یہ اس کو تو وہی بہتر طور پر بتا سکتے ہیں۔ مگر میں اپنی نسبت بلاشبہ یہ کہہ سکتا ہوں کہ مجھ میں ان خاص اشیا کے تصورات کا تمثل کرنے یا استحضار کرنے کی قوت ہے، جن کا مجھے ادراک ہوا ہے، اور مجھ میں ان اشیا کے اوصاف و خواص کے مرکب کرنے اور تقسیم کرنے کی بھی قابلیت ہے ...... میں ہاتھ آنکھ ناک کا بجائے خود اور بقیہ جسم سے علیحدہ خیال کر سکتا ہوں۔ لیکن کسی بھی ہاتھ یا آنکھ کا میں تمثل کروں اس میں کسی نہ کسی قسم کی شکل ہونی لازمی ہے۔ اور اس کا ایک خاص رنگ بھی

ضرور ہوگا۔ اسی طرح سے جب میں آدمی کا تصور اپنے ذہن میں قائم کرتا ہوں، تو یہ میرے تصور آدمی یا تو سفید ہوگا یا سیاہ یا بھورا ہوگا۔ یا سیدھا ہوگا، یا خمیدہ کمر ہوگا، لمبا ہوگا یا میانہ قامت ہوگا یا کوتاہ قامت ہوگا۔ میں کتنی ہی کوشش کروں، مگر میں ایسا مجرد تصور قائم نہیں کر سکتا، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح سے میرے لیئے حرکت کا تصور جسم متحرک کا تصور کیئے بغیر ایسی حرکت جو نہ سست ہو، نہ تیز ہو، نہ سیدھی ہو نہ ٹیڑھی ہو، ناممکن ہے۔ یہی اور تمام مجرد تصورات کے متعلق کہا جا سکتا ہے...... ایسا خیال کرنے کے لئے وجوہ ہیں اکثر اشخاص کی یہی حالت ہوتی ہے جیسی کہ میری ہے۔ عوام جو ناخواندہ ہوتے ہیں، کبھی مجرد تصورات کے مدعی نہیں ہوتے۔ یہ کہا جاتا ہے تصورات کا مجرد کرنا دشوار ہوتا ہے، اور بغیر محنت اور مطالعہ کے ممکن نہیں...... اگر مجھے یہ معلوم ہوتا، کہ کس وقت لوگ اس دشواری کے دور کرنے میں مصروف ہوتے ہیں، اور گفتگو کے لیئے ضروری امداد بہم پہونچاتے ہیں تو بہت اچھا ہوتا سن شعور کو پہونچ جانے کے بعد تو ایسا نہ ہوتا ہوگا کیونکہ ان کو اس زحمت اٹھانے کا احساس نہیں ہوتا۔ اب اگر ایسا ہوتا ہے، تو اس کا سن بچپن ہونا چاہیئے۔ لیکن تصورات مجرد قائم کرنے کے لیئے جس شدید محنت کی ضرورت ہوتی ہے، غالباً اس کی ضرورت سال طفلی میں نہیں ہوتی۔ کیا اس بات کا تصور دشوار نہیں ہے، کہ دو بچے باہم اپنے شکر کے آلوچوں اور ڈفلیوں اور دوسری چھوٹی چیزوں کے متعلق اس وقت تک بات چیت نہ کر سکیں گے جب تک پہلے وہ لاتعداد تناقضات کو یکجا کر کے اپنے ذہن میں عام مجرد تصور نہ قائم کر لیں گے، اور اس کو ہر اس عام نام کے ساتھ وابستہ نہ کر لیں گے، جس کو وہ استعمال کرتے ہیں۔

برکلے نے جس شر کو اس قدر جرات و شدت کے ساتھ بجایا ہے، وہ اس کھلے ہوئے واقعہ کے سامنے باقی نہیں رہ سکتا، کہ ہماری مراد رنگ ہو سکتی ہے، اگرچہ کوئی خاص رنگ مقصود نہو۔ اسی طرح سے ہمارا مدعا قد ہو سکتا ہے، اگرچہ کوئی خاص بلندی مراد نہو۔ جیمس مل اپنی کتاب تحلیل کے باب اصطفاف میں اس میں شک نہیں کہ نہایت شدومد کے ساتھ گرجتا ہے۔ مگر اس کے بیٹے جان کے

اسپیس آواز اس قدر کمزور ہو گئی ہے، کہ اگرچہ تصورات مجرد کی رسمی طور پر تردید کی جاتی ہے، مگر جس رائے کا اظہار کیا جاتا ہے، وہ محض تعقلیت ہے۔ صرف اس کو نام سے منسوب کرتے وقت شرم آتی ہے، تعقلیت یہ کہتی ہے، کہ ذہن جس وصف یا جس علاقہ کا چاہے تصور قائم کرسکتا ہے، اور اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ اس کے سوائے اور کوئی شئے اس کی مراد نہو۔ اسی نظریے کے ہم قائل ہیں جان مل کہتا ہے۔

"ایک تعقل کی ساخت ان اوصاف کے علحدہ کرنے پر مشتمل نہیں ہوتی، جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ایک ہی شئے کے تمام اوصاف میں یہ تعقل ان پر مشتمل ہوتا ہے، اور نہ ان اوصاف کا اور سب اوصاف سے علحدہ تصور کرنے کے قابل ہونے پر مشتمل ہوتی۔ ہم نہ تو ان کا ایک علحدہ شئے کے طور پر تصور کرتے ہیں، نہ خیال کرتے ہیں نہ وقوف کرتے ہیں بلکہ محض یہ خیال کرتے ہیں کہ اور لاتعداد اوصاف کے ساتھ مل کر یہ بھی شئے واحد کا تصور قائم کرتے ہیں۔ لیکن اگرچہ ہم ان کو ایک بڑے مجموعہ کا جزو سمجھتے ہیں، مگر ہم میں ان کی طرف توجہ کے قائم کرنے کی قابلیت ہوتی ہے، اور ان اوصاف کو نظر انداز کرتے ہیں، جن کے ساتھ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ ملا ہوا ہے۔ جب تک توجہ کا ارتکاز باقی رہتا ہے، اس وقت تک اگر اس کی شدت زیادہ ہو تو ممکن ہے ہم کو اور کسی وصف کا احساس نہو، اور تھوڑی دیر کے لئے یہ ممکن ہے کہ ہمارے ذہن کے سامنے ان اوصاف کے علاوہ جن کا تعقل بنا ہوا ہے، اور کوئی وصف نہو...... لہذا صحیح معنی میں ہم کو عام تعقل بالکل نہیں ہوتے۔ مقرون اشیا اور سب حصوں کو نظر انداز کرکے ہم کو مرکب ہی تصور ہوتے ہیں۔ مگر ہم میں مقرون تصور کے بعض حصوں کی طرف توجہ کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ اور اس توجہ سے ہم ان خیالات کے دور کا تعین کرسکتے ہیں، جس کا بعد میں ائتلاف احیا کرتا ہے، اور صرف ان اجزا کے متعلق انتاج و استدلال کرسکتے ہیں، گویا ہم میں ان کا سب سے علحدہ تعقل قائم کرنے کی قابلیت ہو۔"

مل کے اپنے عام دعوے پر قائم رہنے، لیکن جزئیات میں جو کچھ حریف چاہتے ہیں اس سب کے تسلیم کرلینے کی یہ ایک عمدہ مثال ہے۔ اگر ذہن کے

تصورات مجرد کا حامل ہونیکی اس سے بہتر بھی کوئی تشریح ہو سکتی ہے، جو مذکورہ بالا بیان میں خط کشیدہ الفاظ کے اندر ہے تو اس سے میں واقف نہیں۔ اس طرح سے بڑے کلیے کی اسمیت پارہ پارہ ہو جاتی ہے۔

اس مسئلہ پر ابتک جو کچھ بحث کی گئی، اس کے اندر جو غلط مفروضہ مضمر ہے، اس کا ظاہر کر دینا بالکل سہل ہے۔ اور وہ مفروضہ یہ ہے کہ تصورات کے جاننے کیلئے یہ ضروری ہے، کہ وہ جن اشیا کو جانتے ہوں انھیں کے سانچے میں ڈھلے ہوں، اور جن اشیا کا علم ہو سکتا ہے، وہ وہ ہوتی ہیں جن کے تصورات مشابہ ہو سکتے ہیں۔ یہ غلطی اسمیہ تک ہی محدود نہیں رہی ہے- Omnis cognitior Fit per assimipationen cognoscentis et cogniti. یہ اصول کم و بیش ہر گروہ کے فلاسفہ کا رہا ہے۔ عملی طور پر یہ اس دعوے کے مساوی ہے کہ تصور اس کی نقل ہونی چاہیئے، جس کا اس کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے، بالفاظ دیگر تصور اگر کسی شئے کو جان سکتا ہے، تو خود ہی کو جان سکتا ہے۔ یا اس سے بھی کم یہ کہ علم صحیح معنی میں بہ حیثیت ماورائے ذات عمل ہونے کے ناممکن ہے۔

اب وقوفی تعلق کے قطعی ہونے کے متعلق جو ہمارے صاف اور سپاٹ دعوے ہیں اور معروض فکر اور محض مبحث یا موضوع گفتگو میں جو فرق ہے (دیکھو صفحہ ۲۷۵) وہ سب کے سب اس قسم کے نظریات کے مخالف ہیں۔ اور جوں جوں ہم اس کتاب میں آگے بڑھتے جائینگے ہم کو اس عام حقیقت سے انکار کرنے کے مواقع ملتے رہینگے۔ ایک حقیقت سے واقف ہونے کے لیۓ ایک ذہنی حالت کو جو کچھ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، خواہ یہ اسی کی مراد ہو، یا اس کے متعلق ہو کہ یہ لنسبتہً ایک بعید حقیقت کی طرف لیجاۓ جو حقیقت پر یا تو عمل کرتی ہو یا اس کے مشابہ ہو۔ افکار کی جس قسم کے متعلق کسی حد تک بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اپنے معروضات سے مشابہ ہوتی ہے وہ حس ہے۔ حس مادہ کے ہمارے تمام خیالات اسطرح بنے ہوے ہیں وہ علامتی ہے اور ایک خیال ایک موضوع سے اپنی مطابقت کی توثیق صرف اس طرح سے کرتا ہے کہ یہ جلد یا بہ دیر اسی حس میں ختم ہو جو اس کے مشابہ ہو۔

مگر مل اور دوسرے فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ ایک خیال کو وہی کچھ ہونا چاہئے جو کچھ اس کے معنی ہوتے ہیں، اور اس کے معنی اسی قدر ہونے چاہئیں جو کچھ کہ یہ ہوتا ہے، اور اگر یہ کسی فرد کی تصویر ہو تو اس کے معنی کل کو چھوڑ کر کسی ایک حصہ کے نہ ہونے چاہئیں۔ میں اس بیہودہ تشریحی نفسیات کے متعلق تو کچھ نہیں کہتا، جو اس دعوے کے اندر مضمر ہے، کہ جن اشیا کا ہم ذہنی طور پر تمثل کر سکتے ہیں، وہ قطعی طور پر متعین قسم کے فرد ہوتی ہیں۔ باب ۱۸ میں ہم کو اس امر کے متعلق کچھ کہنا ہوگا۔ اس لئے ہم اس کو یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ صحیح بھی ہو کہ ہماری تمثالات ہمیشہ مفرد اشیا کی ہوتی ہیں، تو یہ کسی طرح نتیجہ نہیں نکل سکتا، کہ ہمارے معنی بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں۔

مراد و معنی کا احساس شعور کا عجیب و غریب عنصر ہوتا ہے۔ یہ ذہن کے ان گریزاں اور تغیر پذیر واقعات میں سے ہے، جن پر تامل کو دسترس نہیں ہوتی، اور یہ ان کو اس طرح سے علیحدہ کر کے جانچ پرکھ اور تامل نہیں کر سکتا، جس طرح سے علم دیدان کا ماہر ایک کیڑے کو پن میں لگا کر الٹ پلٹ کر دیتا ہے۔ اس کا تعلق معروض کے حاشیہ سے ہوتا ہے۔ اور یہ ایک ایسے میلان کا احساس ہوتا ہے، جس کے عصبی رخ پر بلاشبہ ابھرتے اور دبتے ہوئے ایسے لاتعداد اعمال ہوتے ہیں، جن کا ان کے خفیف اور پیچیدہ ہونے کی وجہ سے پتہ نہیں چلتا۔ جیومیٹر کے سامنے ایک شکل ہوتی لیکن وہ اس امر سے پوری طرح پر واقف ہوتا ہے، کہ اس کے خیالات اور لاتعداد اشکال پر بھی منطبق ہوتے ہیں، اور اگرچہ خاص طول کے خطوط اس کے پیش نظر ہوتے ہیں، ان کی ایک خاص جہت اور رنگ ہوتا ہے، لیکن ان جزئیات میں سے کوئی شئے بھی اس کی مراد نہیں ہوتی۔ جب میں دو مختلف جملوں میں لفظ انسان استعمال کرتا ہوں، ممکن ہے دونوں حالتوں میں میرے ہونٹوں سے ایک ہی آواز نکلے، اور میری آنکھ میں ایک ہی ذہنی تصویر پیدا ہو، لیکن اس کے ساتھ لفظ ادا کرتے اور تصویر کا تمثل قائم کرتے وقت، میری بالکل دو مختلف چیزیں مراد ہوں اور اس امر کا کہ میری دو مختلف چیزیں مراد ہیں، مجھے اس وقت بھی علم ہو۔ مثلاً جب میں یہ کہتا ہوں کہ جونس کس قدر حیرتناک

انسان ہے، تو اس وقت مجھے پوری طرح سے علم ہوتا ہے، کہ اس حتیٰ میں میں نے انسان سے نپولین بونا پارٹ اور اسمتھ کو مستثنےٰ کر دیا ہے۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ انسان کس قدر حیرتناک شئے ہے، تو اس سے میں کسی شئے کو مستثنےٰ نہیں کرتا جب اس شعور کا اضافہ ہو جاتا ہے تو یہ بالکل ایک نئی قسم کا احساس ہوتا ہے جو ایسی شئے کو جو اس کے بغیر شور و شغب اور خواب و خیال معلوم ہوتی ہے، ایک فہمیدہ شئے میں منتقل کر دیتا ہے، اور میرے فکر کے آئندہ حصے کے تعین کا باعث ہوتا ہے، یعنی بعد کے کل الفاظ و تمثالات کو ایک خاص طریق پر متعین کر دیتا ہے۔ باب ۱۱ میں ہم نے بیان کیا تھا، کہ تمثال بطور خود جو مرکز ہوتی ہے، عملی طور پر خیال کا سب سے کم اہم حصہ ہوتی ہے۔ لہذا ہمارا حاشیہ کا جو نظریہ ہے وہ اہمیتی اور تعقلیتی جھگڑے کے متعلق جہاں تک کہ اس کا نفسیات سے تعلق ہے، نہایت تشفی بخش فیصلہ کی طرف لیجاتا ہے۔ ہم کو تعقلیہ کے موافق فیصلہ کرنا لازمی ہے، اور ہم کو یہ دعویٰ کرنا پڑتا ہے، کہ اشیا اوصاف علایق اور جو کچھ عنصر بھی کل تجربہ سے علٰحدہ ہوں جس میں کہ یہ وقوع میں آئے تھے، ان کا خیال کرنے کی قوت ہمارے فکر کا مسلم ترین فعل ہے۔

کلی مجردات کے بعد کلیات کو لو۔ حاشیہ جو ہم کو ایک کے متعلق یقین کراتا ہے وہ اوروں کے متعلق بھی یقین کراتا ہے۔ انفرادی تعقل کچھ ایسا ہوتا ہے، جو اپنے استعمال میں ایک ہی شئے تک محدود ہوتا ہے۔ ایک کلی یا عام تعقل کل جماعت یا قسم کا ہوتا ہے، یا کسی ایسی شئے سے متعلق ہوتا ہے، جو اشیا کی پوری قسم سے تعلق رکھتی ہے۔ مجرد وصف تعقل بجائے خود نہ تو کلی ہے، اور نہ جزئی ہے۔ اگر آج صبح میں سفیدی کو باقی زمستانی منظر سے علٰحدہ کرلوں، تو یہ بالکل ایک متعین قسم کا تعقل ہوگا، ایک ایسا وصف جو آپ ہی اپنی نظیر ہے، اور جو پھر کبھی میری مراد ہو سکتا ہے۔ مگر چونکہ میں نے اس کو ہنوز اسی خاص برف سے مخصوص کر کے علٰحدہ نہیں کیا ہے، اور نہ دوسری اشیا پر اس کے انطباق کا خیال کیا ہے، اس لئے اس حد تک یہ محض "یہ" یا ایک بہنے والی صفت جیسا کہ مسٹر بارڈلی اس کو کہتے ہیں، یا ایک ایسے موضوع کے علاوہ نہیں ہے،

جو ساری دنیا سے علیحدہ ہو۔ صحیح معنی میں یہ اس حالت میں مفرد ہوتا ہے۔ میں نے اس کو منفرد کر لیا ہے۔ اور بعد میں جب میں اس کے استعمال کی تعمیم کرتا ہوں یا تفرید کرتا ہوں، اور میرا خیال یا تو یہ سفید مراد لیتا ہے یا کل ممکنہ سفید لیتا ہے تو درحقیقت میرے دو نئی چیزیں مراد ہوتی ہیں اور میں دو نئے تعقل قایم کرتا ہوں۔ میرے معنی کے اس قسم کے تغیر کو تمثال کے اس تغیر سے کوئی علاقہ نہیں جو میری ذہنی آنکھ میں ہو سکتا ہے، بلکہ محض اس مبہم شعور سے تعلق رکھتا ہے جو اس حلقے کی تمثال کے گرد ہوتا ہے، جس کے لیئے اس کا استعمال مقصود ہوتا ہے۔ ہم اس مبہم شعور کا اس سے زیادہ واضح بیان پیش نہیں کر سکتے جو صفحہ ۲۴۹ صفحہ ۲۶۶ پر درج کیا گیا ہے۔ مگر یہ اس کے وجود سے انکار کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

لیکن اسمیہ اور روایتی تعقلیہ ان سادہ واقعات کے اندر نہایت شدید بحث کا مواد پاتے ہیں۔ ان کے اذہان اس خیال سے پر ہیں، کہ تصور احساس یا شعوری حالت اپنی کیفیت سے واقف ہو سکتی ہے۔ اور اس امر پہ دونوں متفق ہیں کہ اس قسم کا تصور یا شعوری حالت بالکل متعین بے نظیر اور عارضی شئے ہوتی ہے مگر یہ بات ان کو دشوار معلوم ہوتی ہے کہ ایسی شئے کسی مستقل یا کلی علم کی کیسے حامل ہو سکتی ہے۔ کلی کا علم کلی ہی سے ہونا چاہیئے۔ کیونکہ ایک شئے سے اس کے مشابہ ہی کا علم ہو سکتا ہے وغیرہ۔ عالم و معلوم کے ان تناقضات میں ہمنوائی پیدا کرنے سے قاصر رہنے کی بنا پر ہر فریق ان میں ایک کو بچانے کے لیئے دوسرے کو دفن کر دینے پر تلا ہوا ہے۔ اسمیہ شئے معلوم کی لغویت کا خاتمہ کرنے کے لیئے اسی امر سے انکار کرتے ہیں کہ یہ کبھی کلی ہو سکتی ہے تعقلیہ عالم کا خاتمہ کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ذہنی حالت ہی نہیں ہوتی کیونکہ یہ شئے فکر کا ایک فنا ہو جانیوالا ٹکڑا ہے اور یہ اسی قسم کا واقعہ ہے جس قسم کے حسیت کے دوسرے واقعات ہوتے ہیں۔ وہ اس کے بجائے کلیات کا مبدا علم عقل خالص یا ایغو کو کہتے ہیں، جس کے فعل کو لائق احترام نہیں تو کم از کم معجزہ ضرور خیال کیا جاتا ہے، اور جس کی تشریح و توجیہ کرنا یا آسان تر اصطلاحات میں تحویل کرنا کفر سے کم نہیں کیا جاتا۔ اصول اعلیٰ کو ابتداً کلیات علم کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے فرض کیا گیا تھا، مگر بعد میں اس کو ہر قسم کے فکر کے لیئے لازمی قرار دیا

جاتا ہے، اور یہ کہا جاتا ہے کہ ہر قسم کے فکر میں ایک کلی عنصر موجود ہوتا ہے۔ لیکن اسمیہ عمل خالص محترم اصول اور احترامی انداز سے نفرت کرتے ہیں۔ وہ خود کو یہ کہہ کر مطمئن کر لیتے ہیں، کہ ہمارا یہ فرض کرنا ہی غلطی ہے، کہ ہم کبھی کلی کو دیکھتے ہیں۔ جس شئے نے ہم کو پریشان کر رکھا ہے، وہ محض انفرادی تصورات کا جم غفیر ہے جو ہر وقت ایک نام کے سننے سے تہیج ہو سکتا ہے۔

اگر ہم ان دونوں گروہوں کے مصنفین کے تصانیف کی صفحہ گردانی کریں تو کلی اور جزئی کی بحث کے اس تمام طوفان میں یہ معلوم کرنا ناممکن ہوتا ہے کہ مصنف کس وقت تو ان کلیات سے بحث کرتا ہے جو ذہن کے اندر ہوتے ہیں اور کس وقت خارجی کلیات سے بحث کرتا ہے ان دونوں کو اس قدر گڈمڈ کر رکھا ہے کہ جس کی کوئی حد نہیں۔ مثلاً جیمس فیر اسمیہ کے مخالف مصنفوں میں سب سے عمدہ مصنف ہے۔ مگر جن لوگوں کو قدرت نے ذہن رسا عطا کیا ہے، دیکھیں کہ کتنی مرتبہ وہ مندرجہ ذیل جملوں میں معلوم سے عالم پر جست کر جاتا ہے اور دونوں سے وہ اوصاف منسوب کرتا ہے جو اس کو ان میں سے کسی ایک میں ملتے ہیں۔

فکر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مفرد یا جزئی سے مثال تعقل یا کلی پر آ جائے ... تصورات لازمی ہیں، کیونکہ ان کے بغیر کسی قسم کا فکر نہیں ہو سکتا یہ اس اعتبار سے کلی ہوتے ہیں کہ ان میں وہ جزئیت بالکل نہیں ہوتی جو حسِ محض کے تمام مظاہر کی خصوصیت ہوتی ہے۔ اس کلیت کی نوعیت کا سمجھنا آسان نہیں ہے۔ غالباً اس غایت کے حصول کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس کا جزئی سے تقابل کیا جائے۔ یہ سمجھنا دشوار نہیں ہے، کہ ایک حس جو حاسہ کا مظہر ہوتی ہے، جزئی سے کبھی کچھ زیادہ نہیں ہوتی اس حیثیت میں یعنی اس کی خالص جزئیت میں اس کا بالکل خیال نہیں ہو سکتا۔ خود خیال کرنے کے عمل میں اس کے علاوہ اور کوئی شئے نمودار ہوتی ہے، اور یہ کوئی اور شئے جزئی نہیں ہو سکتی .... ظاہر ہے کہ جس طرح سے ایک جزئی کا فکر نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح سے دس کا بھی نہیں ہو سکتا ...... فکر میں ہمیشہ ایک شئے زاید پیدا ہوتی ہے، جو دوسرے جزئیات کا بے پایاں امکان ہوتا ہے .... وہ غیر محدود شئے زائد جس کی یہ امثلہ ہوتے ہیں ایک کلی ہوتا ہے۔ تصور یا کلی کی ذہن میں تصویر قائم نہیں کر سکتے، کیونکہ اس سے تو یہ فوراً جزئی بن جائے گا ... ایک

تصور کی تمثال ذہن میں قائم کرنے سے قاصر رہنا ہماری قوتوں کے محدود و ناقص ہونے کی بنا پر نہیں ہے بلکہ یہ ایسی خصوصیت ہے جو خود ہماری ذہانت کی خلقت کے اندر ہوتی ہے۔ یہ مفروضہ کہ کلی معروض حواس یا معروض تمثل ہو سکتا ہے ایک تناقض کو مستلزم ہے۔ اس طرح سے تصور تمثال کے بالکل برعکس ہے۔"

اسمیہ ایک ظاہری کلی کو تسلیم کر لیتے ہیں، یعنی یہ کچھ ایسی شئے ہوتی ہے جس کے متعلق ہم خیال کرتے ہیں، گویا کہ یہ کلی ہو، اگرچہ یہ کلی نہیں ہوتا۔ اور اس کچھ شئے کے متعلق جو کچھ وہ کہتے ہیں (جس کو یہ جزئی تصورات کی غیر محدود تعداد بتاتے ہیں) ذہنی اور خارجی نقاط نظر کے اندر دہی ڈانواڈول پن نظر آتا ہے۔ پڑھنے والا بھی یہ نہیں بتا سکتا کہ جس تصور کا ذکر ہے، وہ عالم ہے یا معلوم ہے۔ خود مصنف امتیاز نہیں کرتے وہ ذہن کے اندر کچھ ایسی شئے پاتی جاتے ہیں، جو ذہن کے خارج شئے سے مشابہ ہو، اگرچہ یہ مشابہت کتنی ہی مبہم ہو۔ ان کے خیال میں اگر مشابہت ثابت ہو جائے تو پھر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ جیمس مل لکھتا ہے۔

ہم کہینگے لفظ انسان پہلے ایک فرد کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ پہلے یہ اسی شخص کے تصور سے ربط رکھتا ہے، اور اس میں اس شخص کا تصور پیدا کرا دینے کی قوت آجاتی ہے۔ اس کے بعد یہ دوسرے فرد پر استعمال ہوتا ہے، اور پھر تیسرے پر اور پھر اوروں پر یہانتک کہ یہ لاتعداد تصورات سے ائتلاف پا جاتا ہے، اور اس میں غیر محدود تصورات کے یاد دلانے کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ کیا ہوتا ہے، جب کبھی یہ لفظ نظر کے سامنے آتا ہے، تو واقعاً لاتعداد اشخاص کے تصورات کو تازہ کرتا ہے، اور ان میں باہم نہایت قریبی تعلق پیدا کر کے، ان کا ایک مرکب تصور قائم کر دیتا ہے..... یہ بھی صحیح ہے کہ جب ایک تصور ان تصورات کی کثرت سے جن کا یہ حال ہوتا ہے، ایک حد تک مرکب و پیچیدہ ہو جاتا ہے، تو یہ لازماً مبہم ہو جاتا ہے..... اور یہ ابہام اس میں شک نہیں، اس اسرار کا جو اس سے متعلق رہا ہے، اصل باعث ہے جو... اس طرح یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ لفظ انسان ایسا لفظ نہیں جو سادہ تصور رکھتا ہو، جیسی کہ اہل حقیقت کی رائے تھی۔ نہ ایسا لفظ ہے، جس میں کوئی تصور ہو ہی نہیں، جیسا کہ (قدیم) اسمیہ کا خیال تھا۔ بلکہ

یہ ایسا لفظ ہے، جو غیر محدود تصورات کو ائتلاف کے اٹل قوانین پیدا کرتا ہے، اور ان کو نہایت پیچیدہ اور مبہم تصوریں مرکب کرتا ہے مگر یہ تصور مرکب و پیچیدہ ہونے کی وجہ سے نا قابل فہم نہیں ہوتا۔"

برکلے تو پہلے ہی کہہ چکا ہے۔

"ایک لفظ مجرد و عام تصور کی نہیں بلکہ بہت سے جزئیوں کی علامت بن کر عام بنتا ہے، جن میں سے کوئی ایک ذہن کو منتقل کر دیتا ہے۔ ایک تصور جو بطور خود جزئی ہو، اگر اس کو ایک ہی قسم کے تمام جزئی تصورات کا قائم مقام بنا دیا جائے تو یہ کلی بنجاتا ہے۔"

"قائم مقام ہوتا جانتا نہیں" "عام بنجاتا ہے" کسی عام قضیئے سے واقف نہیں ہوتا، جزئی تصورات جزئی اشیا نہیں۔" ہر جگہ جاننے کے واقعہ کے اظہار کرنے میں ایسی بزدلی سے کام لیا جاتا ہے، اور اس کو تصورات کے وجود کی ایک شکل میں ڈھالنے کی نہایت ہی افسوسناک طور پر کمزور کوشش کی جارہی ہے اگر جس واقعہ کا تعقل ہوتا ہے، وہ غیر محدود حقیقی اشیا ہوتی ہیں، اور اس میں ایک جماعت کے کل ممکن افراد شامل ہوتے ہیں، تو صرف یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ اگر ہم کو ایک لمحہ کے لئے صرف چند تصورات ہی ذہن میں ٹھونس دینے کے لئے مل جاتے تو ان میں سے ہر ایک کا وجود جماعت زیر بحث کے ایک فرد کے جاننے اور اس کی مراد رکھنے کے مساوی ہوگا۔ اوران کی تعداد اس قدر زیادہ ہوگی کہ بھار شمارہ پریشان ہو جائے گا اور یہ امر مشکوک رہ جائے گا کہ آیا جماعت کے کل ممکن افراد اس میں تشفی بخش طور پر جگہ پا گئے ہیں یا نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ یہ بالکل لغو ہے۔ ایک تصور نہ تو وہ ہوتا ہے جس کو یہ جانتا ہے نہ اس کو جانتا ہے، جو کہ یہ ہوتا ہے، اور نہ، ایک ہی تصور کی نقول کے حجم غفیر جن کا معکوس صورت میں اعادہ ہوتا ہے یا جو ائتلاف کے اٹل قانون کی بدولت ایک تصور کے اندر داخل ہو جاتے ہیں وہی شئے ہو سکتے ہیں جو کہ ایک جماعت کے کل ممکن افراد کا خیال ہوتا ہے۔ یہ مراد ہماری شعور کے ایک خاص اور علیحدہ ٹکڑے سے ہونی چاہیے۔ لیکن برکلے ہیوم اور مل کے خیال تصورات کے

کے جسم عفیر کا دماغی اصطلاح میں ترجمہ کرلینا ممکن ہے، اور اس طرح سے ان کو کسی حقیقی شئے کے مطابق کرسکتے ہیں۔ اس اعتبار سے میں ان مصنفوں کے نظریہ کو ان کے مخالفوں کے نظریہ کی نسبت جو کلیات کے تعقل کو ذہن کا ایک خالص فعل سمجھتے ہیں، کم بے مغز سمجھتا ہوں۔ اگر ہر تصور کی خاص مفرعصبی عمل کے مطابق ہو تو ان مفر اعمال کے مجموعہ کا شعوری متلازم ایک نفسی حاشیہ ہوسکتا ہے، جو بالکل کلی معنی یا مراد کے مساوی ہوگا، یعنی جس نام یا ذہنی تصویر کو استعمال کیا جارہا ہے، اس کے معنی ایک جماعت کے کل ممکن افراد کے ہیں۔ دماغی اعمال کی ہر ممکن پیچیدگی کے ذہن میں کوئی نہ کوئی متلازم ہونا ضروری ہے۔ ایک مجموعہ اعمال ایسے لفظ کے غیر محدود معنی کے مطابق ہونگے جیسے کہ انسان ہے۔ دوسرے مجموعۂ اعمال سے اس کے جزئی معنی متعلق ہونگے۔ تیسرے مجموعۂ اعمال سے اسی لفظ کے کلی معنی متعلق ہونگے۔ جو خیال ان اعمال میں سے کسی ایک کے مطابق ہوتا ہے، وہ خود ایک عدیم المثال اور منفرد واقعہ ہوتا ہے، جس کا اس کے خاص عصبی عمل سے جو تعلق ہوتا ہے، اس کے بیان کرنے کا میں دعویٰ نہیں کرسکتا۔

اس میں شک نہیں کہ اس واقعے کے مقابلے میں کہ ہر تعقل (اب جس چیز کا بھی یہ ہو) ذہن کے غیر متغیر مقبوضات میں سے ہوتا ہے، یہ سوال کہ آیا اس سے ایک شئے مراد ہے، یا ایک جماعت مراد ہے، یا ایک غیر محدود وصف مراد ہے، کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ ہمارے معنی منفردات جزئیات غیر محدودات و کلیات سے ہر طرح ملے جلے ہوتے ہیں۔ ایک فرد کو جب باقی دنیا سے علٰحدہ کرکے پہچانا جاتا ہے، تو اس کا اسی قدر تعقل ہوتا ہے، جس قدر کسی اس کے بہت ہی عام اور لطیف وصف کا ہوتا ہے، مثلاً جیسے کہ وجود ہے۔ ہر نقطہ نظر سے عام تعقلات کے اندر جو محیط عالم خصوصیت پائی جاتی ہے، وہ حیرت انگیز ہے۔ افلاطون وارسطو سے لیکر اس زمانہ تک کے فلاسفہ جزئی کے علم سے نفرت کرنے اور کلی کی پرستش کرنے میں ایک دوسرے سے کیوں سبقت لیجانا چاہتے ہیں، یہ بات سمجھ میں نہیں آتی۔ کیونکہ زیادہ واجب التعظیم علم زیادہ واجب التعظیم چیزوں کا ہونا چاہیئے اور یہ ظاہر ہے کہ جن چیزوں کی کوئی قدر و قیمت ہے، وہ حقیقی و منفرد

چیزیں ہوتی ہیں۔ کلی خصوصیات میں صرف یہ فایدہ ہے کہ ان سے ہم استدلال کے ذریعہ نئی حقائق کو جان سکتے ہیں۔ علاوہ بریں کسی شخص کے اپنے معنی کو منفرد چیزوں تک محدود رکھنے کے لئے غالباً اس سے بھی زیادہ پیچیدہ دماغی اعمال کی ضرورت ہے جتنے کہ منفرد کے علم کو کل اشیا پر وسعت دینے کے لئے ضروری معلوم ہوتے ہیں، اور علم کا اسرار بہرحال عظیم الشان ہے خواہ یہ کلی کا ہو یا منفرد چیزوں کا۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ کلی کے روایتی احترام کو غلط وجدانیت یا فلسفی کا مغالطہ غار رکھ سکتے ہیں۔

(جو کچھ صفحہ ۲۲۹، ۲۳ صفحہ کے بیان سے لازماً مترشح ہوتا ہے، اور جو کچھ اب تک ہمارے تمام دعاوی میں مضمر رہا ہے اس کے بعد) یہ کہنا ضروری نہیں معلوم ہوتا کہ کسی شئے کا دو بار تعقل نہیں ہو سکتا، بغیر اس کے کہ اس کا ذہن کی بالکل دو مختلف حالتوں سے تعقل نہ ہو۔ مثلاً میری دستی کرسی ایسی شئے ہے جس کا میں ایک تعقل رکھتا ہوں۔ میں اس کو کل بھی جانتا تھا اور جب میں نے دیکھا تو اسکو پہچان لیا تھا۔ لیکن اگر میں اس کو آج بھی وہی کرسی خیال کروں جس کو میں نے کل دیکھا تھا، تو ظاہر ہے کہ خود یہ تعقل کہ یہ وہی کرسی ہے، جس کو میں نے کل دیکھا تھا فکر کا ایک زاید جزو ہے، جس کی داخلی ساخت لازمی طور پر نتیجہ کو متغیر کر دیگی۔ مختصر یہ کہ یہ امر منطقی طور پر ناممکن ہے کہ ایک ہی شئے کو ایک ہی خیال کی دو تدریجی نقلیں ایک ہی معلوم ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ جن خیالوں کے ذریعے سے ہم جانتے ہیں کہ ہماری ایک ہی شئے مراد ہے، ان کا ایک دوسرے سے بہت مختلف ہونا لازمی ہے۔ ایک شئے کا ہم کبھی ایک سیاق و سباق میں خیال کرتے ہیں، اور کبھی دوسرے میں کبھی اس کی ایک متعین تمثال ہمارے سامنے ہوتی ہے، اور کبھی محض علامت ہوتی ہے۔ بعض اوقات ہمارا احساس عینیت محض حاشیہ سے تعلق رکھتا ہے اور بعض اوقات یہ ہمارے فکر کے مغز پر شامل ہوتا ہے۔ ہم کبھی فکر میں تکلف دیکر یہ نہیں بتا سکے کہ اس کے ٹکڑوں میں کونسا ٹکڑا وہ ہے، جس سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کونسی شئے مراد ہے۔ مگر با ایں ہمہ ہم ہمیشہ یہ جانتے ہیں کہ کل ممکنہ موضوعوں میں سے کونسا موضوع ہماری مراد ہے۔ یہاں تاملی نفسیات کو ہتیار ڈالدینے چاہیں۔ ذہنی زندگی کے تغیرات اس قدر لطیف ہوتے ہیں کہ وہ

اس کے ذرائع سے رک نہیں سکتے۔ اسے خود کو صرف اس شہادت تک محدود رکھنا چاہیئے، کہ مختلف ذہنی حالتوں سے ایک ہی شئے کا علم ہو سکتا ہے، اور مخالف نظریئے کی تردید کرنی چاہیئے۔

معمولی تصورات کی نفسیات ہمیشہ اس طرح سے گفتگو کرتی ہے کہ ایک ہی شئے کے علم کی حامل، ایک ہی طرح کی بار بار ہونے والی ذہنی حالتیں ہوتی ہیں، اور یہ کہ ایک ہی تصور کا بار بار ہونا لازمی ہی نہیں، بلکہ ایک ہی شئے مراد ہونے کے لئے کافی شرط ہے۔ لیکن اگر ایک ہی تصور بار بار ہونے لگے، تو اس سے ایک شئے کے علم کے بار بار ہونے کی غایت تو قطعاً فوت ہو جائے گی۔ اس کے معنی تو یہ ہونگے کہ ہم محض پہلی حالت کی جانب پلٹ گئے، اور اس اثنا میں ہمارے علم میں کوئی اضافہ نہ ہوا، اور اس امر کا بھی احساس نہ رہا، کہ اس سے پہلے یہ حالت گزر چکی ہے۔ ہم اس طرح سے خیال نہیں کرتے۔ اصولاً ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے، کہ جس شئے کا ہم اس وقت خیال کر رہے ہیں، اس کا ہم پہلے بھی خیال کر چکے ہیں۔ موضوع کا تسلسل اور استقلال ہمارے تعقل کی اصل اساس ہے۔ ہم پہلے مسئلہ اور پہلے حلوں کو پہچانتے ہیں، اور ہم مجہولوں میں یکے بعد دیگرے اصلاح و تغیر کرتے ہیں، مگر موضوع کو نہیں بدلتے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ فکر احکام کے صادر کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہی مراد ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ احکام کا ایک سلسلہ ایک ہی شئے کے متعلق ہو۔ عام عملی اصول جو ہم کو فکر کے باقی رکھنے کی جرأت دلاتا ہے، یہ ہے کہ فکر کرنے سے ہم شئے کے متعلق بہت سے حکم لگا سکینگے، بہ نسبت اس کے کہ ہم فکر نہ کریں۔ تدریجی فیصلوں میں اشیا پر ہر قسم کے نئے، اعمال کئے جاتے ہیں، ہر قسم کے نئے نتائج مرتب ہوتے ہیں، بغیر اس احساس کے کہ اصل موضوع یا بحث نظر سے اوجھل ہو۔ ابتداءً ہمارے سامنے محض موضوع ہوتا ہے۔ پھر ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ اور آخر میں پھر یہ ہمارے پاس زیادہ بہتر اور صحیح تر صورت میں ہوتا ہے۔ ایک سادہ تعقل کی جگہ ایک مرکب تعقل نئے بنیتا ہے، لیکن اس کے ساتھ اس امر کا کامل شعور ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی شئے سے متعلق ہیں۔

رہنے اور عمل کرنے میں جو فرق ہے، وہ ذہنی عالم میں بھی ایسا ہے،

جیسا کہ مادی عالم میں ہے۔ جس طرح ہمارے ہاتھ میں لکڑی کا ٹکڑا اور چاقو ہو سکتے ہیں، بغیر اس کے کہ ہم دونوں کے ساتھ کچھ بھی نہ کریں، اسی طرح سے ہمارا ذہن ایک شئے کے وجود سے واقف ہو سکتا ہے، مگر اس کے باوجود نہ تو اس کی طرف متوجہ ہو، اور نہ اس کا امتیاز کرے، نہ اس کے مقام کا تعین کرے، نہ اس کا کسی اور شئے سے مقابلہ کرے، نہ اس کو گنے نہ اسے پسند کرے، نہ ناپسند کرے، نہ اس سے کوئی نتیجہ نکالے، نہ اس کو اس طرح سے پہچانے، کہ یہ پہلے ہو چکی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم یہ جانتے ہیں کہ اس کی طرف مدہوشی کے ساتھ گھورنے کے بجائے ہم ایک لمحہ میں اپنی تعقلیت کو مجتمع کر سکتے ہیں اور اس کا مقام و جنس تعین کر سکتے ہیں اس کو شمار کر سکتے ہیں اور اس پر حکم لگا سکتے ہیں۔ اس سب قصہ کے اندر کوئی بات ایسی نہیں جس کو ہم اپنے تاملی کام کے شروع ہی میں مسلم نہ مان چکے ہوں یعنی حقائق خارج از ذہن، افکار اور ان دونوں کے مابین وقوف کے ممکنہ رشتے۔ معطیات حس پر افکار کے عمل کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ جس ترتیب سے تجربہ ہوتا ہے وہ بالکل بدل جاتی ہے یعنی تجربی اور تعقلی دنیائیں مختلف ہو جاتی ہیں۔ مثلاً روشنی کا کوئی ایسا نقطہ نہیں ہے جس کو میں اٹھا کر کنکری کہہ دوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ اس طرح سے زمان و مکانی پڑوسیوں سے علیحدہ نہیں ہوتا اور اس کا خیال ایسی اشیا کی ساتھ نہیں ہوتا جو طبعی طور پر اس سے فطرت کی خلیج سے جدا ہیں۔ دیکھو ایک تو واقعات کا ہم کو فطری طور پر تجربہ ہوتا ہے اور ایک یہ طبعیات کی کسی درسی کتاب میں منطقی قوانین کے تحت درج ہوتے ہیں تعقلی اسکیم ایک طرح کی چھلنی ہے جس میں ہم دنیا کے مافیہ کو جمع کر لینا چاہتے ہیں۔ اکثر واقعات و علائق اس کے سوراخوں میں سے نکل جاتے ہیں کیونکہ یہ ایسے لطیف یا غیر اہم ہوتے ہیں کہ کسی تعقل میں جمنے سے قاصر رہتے ہیں۔ لیکن جب کوئی ایسی طبعی حقیقت نظر کے سامنے آتی ہے کہ اس میں اور کسی دوسری تعقلی حقیقت کا تعلق معلوم ہوتا ہے تو یہ چھلنی میں سے گذرنے نہیں پاتی۔ اور وہ تمام محمولات و علائق جن سے اس کو شناخت کیا گیا ہے اس کے بھی محمولات و علائق بنجاتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر اس پر چھلنی کا جال عمل کرتا ہے۔ اس طرح سے وہ عمل وقوع پذیر ہوتا ہے جس کو مسٹر ہاگسن ادراکی نظام عالم کا تعقلی نظام عالم

میں انتقال کہتے ہیں۔

باب ۲۲ میں ہم بیان کرینگے کہ کسطرح یہ انتقال ہمیشہ کسی ذہنی دلچسپی کے لیئے ہوتا ہے اور وہ تعقل جس سے ہم ذرا سے حسی تجربہ کو لیکر اس پر عمل کرتے ہیں در حقیقت محض غایتی آلہ ہوتا ہے۔ یہ تعقل کرے ذہن میں قائم کرنے معنی کو مضبوطی کے ساتھ قبضہ میں رکھنے کا کل فعل اس کے علاوہ کچھ ظاہر نہیں کرتا تعقل کرنے والا ایسا جاندار ہے جس کے ذاتی اغراض و مقاصد ہیں۔ اس لیئے تعقل پر بہت کچھ کہنے کی ضرورت ہے مگر فی الحال اسی قدر کافی ہوگا۔

باب سیزدہم

امتیاز و مقابلہ

عام طور پر یہ بات دیکھنے میں آئی ہے، کہ بعض لوگوں کے حواس بعض کے مقابلے میں زیادہ ذکی ہوتے ہیں، اور بعض کے اذہان اس قدر قوی ہوتے ہیں کہ وہ بال کی کھال نکالتے ہیں، اور ان کو ایسی باتیں، دو پہلو نظر آجاتے ہیں، جس میں اکثر لوگوں کو صرف ایک ہی پہلو نظر آتا ہے۔ زمانہ ہوا کہ لاک نے کہا تھا کہ قوت امتیاز ہی ایسی استعداد ہے، جس میں انسان باہم مختلف ہوتے ہیں۔ جو کچھ کہ اس نے لکھا ہے وہ اس لائق ہے کہ اس کو اس باب کا مقدمہ بنایا جاتا ہے۔

ہمارے اذہان میں ایک اور استعداد چند تصورات میں امتیاز کرنے اور ان کے پہچاننے کی ہوتی ہے۔ کسی شیئے کا اجمالی طور پر ایک پریشان و مبہم تصور قائم کرنا کافی نہیں ہوتا۔ جب تک ذہن کو مختلف اشیا اور ان کے اوصاف کے مابین ادراک نہیں ہوتا، اس وقت تک بہت ہی تھوڑے علم کی قابلیت رکھتا ہے۔ اگرچہ ہمارے گرد و پیش کی چیزیں، ہم کو اسی طرح سے متاثر کرتی رہیں، جس طرح سے اب متاثر کرتی ہیں، اور ذہن مسلسل فکر میں مصروف رہے۔ اس ایک چیز سے دوسری چیز کے علحدہ کرنے، اور امتیاز کرنے کی استعداد پر چند بہت ہی

عام دعاوی کی شہادت اور ان کا تیقن مبنی ہے، جن کو مسلمہ حقائق سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ لوگ اس علت کو تو نظر انداز کر جاتے ہیں، جس کی بنا پر ان کو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، اور ان کو کلیتہً یکساں خلقی ارتسامات سے منسوب کرنے لگتے ہیں حالانکہ یہ بات فی الحقیقت ذہن کی اس امتیازی استعداد پر مبنی ہوتی ہے، جس سے یہ دو تصوروں کے مختلف ہونے کا ادراک کرتا ہے۔ لیکن اس کا اور ذکر آئندہ آئے گا۔

یہ بات کہ تصورات کے مابین صحیح طور پر امتیاز کرنے میں جو نقص رہجاتا ہے وہ کس حدتک آلات حس کی کندی اور ان کے قصور پر مبنی ہوتا ہے، یا فہم کے کافی ذکی نہ ہونے یا کافی مشاق نہ ہونے یا متوجہ نہ ہونے پر مبنی ہوتا ہے، یا عجلت پر مبنی ہوتا ہے، جو بعض مزاجوں میں فطری ہوتی ہے، اس کی تحقیق کی میں یہاں کوشش نہ کروں گا۔ صرف اس قدر کہدینا کافی ہے، کہ یہ ایسا عمل ہے جس کا ذہن خود غور کر کے اپنے طور پر مشاہدہ کر سکتا ہے۔ یہ اس کے باقی علم کے لئے اس قدر اہمیت رکھتی ہے، کہ جس حدتک خود یہ استعداد کند ہوتی ہے، یا اس سے صحیح طور پر کام نہیں لیا جاتا، اس حدتک ہمارے تصورات مبہم اور ہمارا استدلال و نتیجہ پریشان و غلط ہوتا ہے۔ اگر تصورات کو حافظہ مستحضر رکھنے میں اجزا کی تیزی مشتمل ہوتی ہے، تو اس طرح سے ان کے غیر پریشان رکھنے، اور جہاں خفیف سا بھی فرق ہو وہاں امتیاز کر سکنے میں نتیجہ کی صحت استدلال کی صفائی پائی جاتی ہے، جو ایک آدمی کو اوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ لہذا عام طور پر جو کہا جاتا ہے، کہ جو لوگ حاضر جواب ہوتے ہیں، اور عمدہ یادداشت رکھتے ہیں، ان کی رائے اس قدر صائب اور ان کا استدلال اس قدر گہرا نہیں ہوتا۔ کیونکہ حاضر جوابی زیادہ تر بہت سے تصورات کے جمع رکھنے اور جہاں کہیں کوئی مشابہت یا مقارنت ہو ان کو تیزی اور تنوع کے ساتھ ترکیب دینے پر مشتمل ہوتی ہے جس سے دلپسند تصویریں اور خوش نما منظر تخیل کے سامنے آتے ہیں۔ اس کے برعکس فیصلہ نہایت ہی ہوشیاری سے ایک تصور کو باقی تصوروں سے علٰحدہ کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس میں اس امر کا لحاظ رکھا جاتا ہے، کہ خفیف ترین فرق بھی نظر انداز نہ ہونے پائے، کیونکہ بصورت دیگر مشابہت اور مناسبت کی بنا پر ہم ایک شئے کو دوسری کے مطابق سمجھنے لگیں گے۔ یہ طرز عمل استعا رہ اور ایہام

سے کے بالکل برعکس ہے، کیونکہ استعارہ تو زیادہ تر بذلہ سنجی کے اس التذاذ و خوش طبعی پر مشتمل ہوتا ہے، جو تخیل کو اس شدت سے متاثر کرتا ہے، اور اسی بنا پر لوگ اس کو بہت پسند کرتے ہیں کہ اس کا حسن پہلی نظر میں نمایاں ہو جاتا ہے، اور اس کے اندر جو کچھ حقیقت یا استدلال ہوتا ہے، اس کے جانچنے کیلئے کسی قسم کی محنت کی ضرورت نہیں ہوتی"

لیکن لاک کے متاخرین نے اس راہ میں قدم بڑھانے میں سستی سے کام لیا جس کے مفید ہونے کے متعلق ان کے استاد نے اشارہ کیا تھا۔ اور انھوں نے امتیاز کے مطالعہ سے اس قدر بے اعتنائی برتی ہے، کہ کہا جا سکتا ہے قدیم انگریزی علمائے نفسیات نے اس کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کیا۔ ان کے ہاتھ میں تو ائتلاف آگیا تھا، اسی کو وہ ذہن کی سب سے بڑی قوت سمجھتے تھے۔ ڈاکٹر مارٹینو نے بین کے فلسفہ پر جو تبصرہ کیا ہے، اس میں لاکی گروہ کے اس ایک رخہ پن پر بعض نہایت عمدہ باتیں کہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہماری ذہنی تاریخ دیکھنے میں ایسی معلوم ہوتی ہے۔

"کہ اس سے پیہم نئے مرکبات بنتے رہتے ہیں۔ ائتلاف ارتباط امتزاج ناقابل ارتفاع ربط، سب کے سب کثرت معطیات سے کسی وحدت نتیجہ کی جانب تغیر کو ظاہر کرتے ہیں۔ لہٰذا عمل کی اگر توجیہہ کرنی ہو، تو اس کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اول تو اصلی اجزائے ترکیبی کا صحیح بیان، اور پھر ان کی ترکیب کے قوانین کا صحیح بیان۔ جس طرح سے علم کیمیا سے ہم کو پہلے سادہ عناصر کی ایک فہرست دستیاب ہوتی ہے، اور پھر ان کی ترکیب کے اصول ملتے ہیں۔ ان دو شرطوں میں سے آخری شرط کو تو ائتلافی نفسیاتی پورا کر دیتے ہیں۔ مگر پہلی شرط کو پورا نہیں کرتے۔ یہ عناصر کی فہرست پر متفق نہیں ہیں یعنی ان میں باہم ان علامات پر اتفاق نہیں ہے جس سے کہ سادہ اور مرکب کے مابین امتیاز ہو سکے۔ نفسیاتی وحدت مقرر نہیں ہوتی ہارٹلی جس کو وحدت کہتا ہے، مل اس کو نصف درجن یا زاید عناصر کا مرکب بتاتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ کے اساتذہ کا یہ رجحان ہے، کہ وہ اپنے استاد کے بہتر راستہ سے منحرف ہوتے چلے جاتے ہیں۔ مثلاً ہارٹلی کسی ایک شئے (مثلاً سنگترے) کے کل موجودہ اثر کو ایک مفرد حس کہتا تھا۔ اور اس کا مجموعی طور پر جو بعد میں اثر باقی رہجاتا ہے اس کو ایک مفرد تصور حس کہتا ہے۔ اس کے برعکس اسکے موجودہ زمانہ

کے بتع اسی اثر کو متعدد حسوں کا مجموعہ کہتے ہیں اور اس کے تصوری شان کو اس سے کہیں زیادہ مرکب مانتے ہیں۔ ایک شئے کا تصور ان کے یہاں بجائے اس کے کہ ابتدائی نقطۂ آغاز ہو تکرار اور تجربے کے پیچیدہ نتائج میں سے ہوتا ہے، اور اس کو اس لئے مبہم بیان کیا جاتا ہے، کہ یہ عادتی ائتلاف کی امتزاجی قوت کی خاص مثال ہوتا ہے چنانچہ جیمس مل لکھتا ہے

"اسی عظیم قانون ائتلاف سے ہم اپنے ان تصورات کی ساخت کو منسوب کرتے ہیں جو خارجی اشیا کے ہم کو ہوتے ہیں۔ یعنی بعض حسیں اس قدر متواتر ہوتی ہیں، کہ یہ سب مرکب ہو جاتی ہیں، اور ایک تصور کہلاتی ہیں۔ لہذا جس کو ہم تصور شجر تصور حجر تصور انسان یا تصور اسپ کہتے ہیں وہ دراصل بہت سی چیزوں کا تصور ہوتا ہے۔ درخت پتھر گھوڑے انسان (جو اشیا کے نام ہیں) کا نام لیتے ہوئے میں اپنی حسوں کی طرف اشارہ کرتا ہوں اور ممکن ہے میرا اشارہ محض ان ہی کی طرف ہو۔ پس حقیقت یہ ہے کہ حسوں کے ایک ایسے مجموعہ کو جسے ایک خاص حالت ترکیب میں خیال کیا جاتا ہو محض کسی نام سے موسوم کرنا ہی لازم ہے۔ نظر لمس عضلات کی خاص حسیں ایسی حسیں جن کے تصورات ۔ ۔ ۔ رنگ امتداد کھردرے پن چکنے پن ذائقہ بو کے احساسات اس قدر مل جاتے ہیں کہ ایک تصور معلوم ہونے لگتا ہے، ان کو میں تصور شجر کے نام سے موسوم کرتا ہوں۔

"بالکل ایسی ہی بات سپنسر میں کہتے ہیں۔"

"بالعموم خارجی اشیا ہم کو مختلف حواس کے ذریعہ سے متاثر کرتی ہیں۔ سمندر کے کنارے جو کنکری پڑی ہوتی ہے، اس کی شکل اور رنگ کا عکس آنکھ پر پڑتا ہے۔ ہم اس کو ہاتھ میں لیتے ہیں اور اس طرح سے شکل کے ارتسام کا اعادہ ہوتا ہے، اور لمس کا احساس بھی ہوتا ہے۔ دو کنکریوں کو باہم ٹکراتے ہیں، تو ایک خاص قسم کی آواز پیدا ہوتی ہے۔ اس قسم کی شئے کا ارتسام باقی رکھنے کے لئے ان تمام مختلف نتائج میں ائتلاف ہونا چاہئے۔ اس قسم کا ائتلاف جب پختہ ہو کر قوی ہو جاتا ہے، تو یہ ہمارا کنکری کا تصور یا اس کا ذہنی فہم ہوتا ہے۔ اب اس سے جب عضوی دنیا پر آتے ہیں، اور گلاب کے ایک پھول کو توڑتے ہیں، تو ہماری آنکھ اور ہمارے ہاتھ کو وہی احساسات رنگ و لمس ہوتے ہیں، اور اس کے ساتھ بو اور ذائقے کے احساس علاوہ ہوتے ہیں۔

ان تمام احساسات کو ایک مجموعے کی صورت میں جمع ہونے کے لئے ایک خاص مدت ضروری ہوتی ہے، جس سے ہمارے ذہن میں عملی طور پر ایک گلاب کی ایک تمثال قائم ہو جاتی ہے۔ جب ان کا پوری طرح سے انتساب ہو جاتا ہے، تو ان خاص ارتسامات میں سے کوئی ایک باقی کا احیاء کر دیتا ہے۔ محض گلاب کی خوشبو اس کی شکل اس کی خاردار ٹہنی کی یاد کل ارتسام کو نظر کے سامنے لا کر حاضر کر دیتی ہے۔"

"اب اشتقاق کی یہ ترتیب، جس میں ہمارے خارجی علم کا آغاز متعدد ارتسامات سے کیا جاتا ہے، اور انجام اس کا وحدت پر ہوتا ہے، اس کے متعلق ہم یہ خیال کرتے ہیں، کہ ہماری ذہنی تاریخ کو بالکل منقلب کر دینے کے مرادف ہے۔ ہمارے خیال میں ہارٹلے نے جو ان منافذ کی تعداد کی طرف اعتنا نہیں کیا، جن سے کہ ایک شئے سے ہم متاثر ہوتے ہیں، اور اس کے باوجود نتیجہ کو ایک خیال کیا ہے، تو وہ بالکل صحیح راستہ پر ہے اب بھی، جب کہ زندگی ہم کو بہت سے تحلیلی سبق دے چکی ہے، جوں جوں ہم اپنے آپ اور اپنے منظر کی حالت کو متعین کر سکتے ہیں، ارتسامات کی کثرت کا احساس پیچھے کھسکتا جاتا ہے، اور ہماری حالت غیر منقسم شعور کی ہوتی جاتی ہے۔ مثلاً ہم کو کان میں ایک یکساں بھنبھناہٹ کا احساس نہیں رہتا، یا آنکھوں کے سامنے روشنی کا یا لباس کے وزن کا اگرچہ ہمارے احساس پر ان سب کا عمل ہو رہا ہے۔ اسی قانون کو ایک بار تسلیم کرنے کے بعد ہارٹلے کے نقطۂ نظر کو بہت دور تک لیجانے کی ضرورت ہے۔ یہی نہیں کہ ہر شئے کو اس سے پہلے تو اس کے اوصاف کا علیحدہ علیحدہ احساس ہو، ہمارے سامنے مسلم طور پر آنا چاہئے، بلکہ ہمارے گرد و پیش کا کل منظر رفتہ رفتہ اپنی خاموش پائین سے ظہور و تغیر کے ذریعہ ایک ایک شئے کر کے علیحدہ آتا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ خود ہماری اپنی ذات کو دنیا کے مقابلہ میں ممیز ہونے کے لئے اس تصادم کا انتظار لازمی ہے، جو ان قوتوں میں ہوتا ہے، جو ہم سے خارج ہوتی ہیں اور ہم کو ملتی ہیں۔ سرخ ہاتھی دانت کی گیند جب آنکھ کے سامنے پہلے پہل لائی جاتی ہے اور پھر اس کو ہٹا لیا جاتا ہے، تو یہ اپنی ایک ذہنی تمثال چھوڑ جاتی ہے، جس کے اندر وہ تمام چیزیں جمع ہوتی ہیں، جن کا ہم کو بیک وقت احساس ہوا تھا۔ اب اس کے بعد اگر سفید گیند لائی جائے، تو اس تمثال سے بنائے تقابل ایک وصف سرخی کا علیحدہ

ہو کر ذہن میں نمایاں ہو جائے گا۔ اب سفید گنبد کی جگہ ایک انڈا لاؤ، تو یہ نیا فرق اس گنبد کی شکل کے خیال کو نمایاں کرے گا۔ اس طرح سے وہ شئے جو ماحول سے صرف ایک شئے کے طور پر علیحدہ ہوئی پہلے سرخ، پھر سرخ گول شئے ہو جاتی ہے وغیرہ۔ لہٰذا بجائے اس کے کہ اوصاف کا احساس علیحدہ ہو اور پھر یہ مل جل کر ہم میں اس شئے کا احساس پیدا کریں، شئے کا احساس ان سے پہلے ہوتا ہے، اور اپنی وحدت میں سے یہ ایک ایک کرکے ان کو ہمارے علم میں لاتا ہے۔ اس انتشار میں اصل مرکز کی خاص نوعیت یا نام کبھی زائل نہیں ہوتا۔ اس سے جو فرق ظاہر ہوتا ہے، وہ محض ایک وصف ہوتا ہے، جس کو ایک صفت سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ اسی وجہ سے ہم یہ خیال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، کہ شئے ان اوصاف پر مشتمل نہیں، بلکہ انکی حامل ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے اس بات کو ہمارا دل کبھی پوری طرح پر قبول نہیں کرتا، کہ اوصاف کا کوئی منتشر مجموعہ کبھی ان کے مل جانے سے ایک شئے بن سکتا ہے۔ کل کی وحدت منتشر ہوتی ہوئی محسوس نہیں ہوتی، اور یہ معلوم نہیں ہوتا، کہ یہی اوصاف کے اندر بتدریج تحلیل ہوتی جا رہی ہے۔ اس کا ایک وجود رہتا ہے جو اس کو نمایاں ہونے والے وصف کے مقابلہ میں شئے بناتا ہے، جو اس کا مظہری محمول ہوتا ہے۔ اگر اپنی ذات اور عالم کے مابین، شئے اور اس کے ماحول کے مابین، شئے اور اس کے وصف کے مابین یہ دائمی عمل امتیاز نہ جاری رہتا، تو انتزاع کی جانب کوئی قدم نہ اٹھ سکتا۔ اوصاف کی جانب ہماری توجہ منعطف نہو سکتی۔ اور اگر ہمارے دس ہزار شعور بھی ہوتے تو وہ مل کر ایک شعور بنجاتے۔ لیکن اگر صورت حال یہ ہے، تو یہ کہنا کہ حسیں خود کو مجموعوں میں یکجا کر لیتی ہیں، اور اس طرح سے ہمارے لئے وہ چیزیں بنا دیتی ہیں، جن کا ہم خیال کرتے ہیں، نظام فطرت کی قطعی طور پر تکذیب کرنے، اور ہم وقت وجود ذہن کے متعلق نظریہ کی تمام تر زبان حقیقت کے منقلب کرنے کے مساوی ہے۔ تجربہ کی ترقی اور عقل کی تربیت ائتلاف سے نہیں، بلکہ امتیاز سے ہوتی ہے، یہ متعدد ارتسامات کے ایک میں تحویل ہونے پر نہیں، بلکہ ایک کے متعدد ہو جانے پر مبنی ہوتی ہے۔ صحیح نفسیاتی تاریخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ اپنے کو ترکیبی اصطلاحات میں نہیں بلکہ تحلیلی اصطلاحات میں پیش کرے۔ جوہر ذہن، علت، مکان کے وہ تصورات جن کو یہ نظام نہایت پیچیدہ خیال کرتا ہے،

جو ایسے لاتعداد عناصر کا آخری نتیجہ ہیں، جو ایک جگہ آکر مل جاتے ہیں، وہ درحقیقت شعور کی پس ماندہ سادگیاں ہیں، جن کی بقا کو مظہری تجربہ کے گردابوں اور موجوں نے ہاتھ تک نہیں لگایا ہے"

حقیقت یہ ہے کہ تجربہ کی تربیت ارتباط اور افتراق دونوں کے ذریعہ سے ہوتی ہے، اور نفسیات کا ترکیبی اور تحلیلی دونوں اصطلاحات میں ہونا ضروری ہے ہمارے ابتدائی مجموعوں کو امتیازی توجہ از سرنو تقسیم کرتی ہے، اور دوسری طرف یہ ادراک مجموعوں کے ساتھ خود ہماری حرکات کے واسطے سے جو ہمارے حواس کو مکان کے ایک حصہ سے دوسرے حصے میں لے جاتی ہیں، یا اس وجہ سے کہ نئی اشیا آتی رہتی ہیں، اور ان کی جگہ لیتی رہتی ہیں، جن سے ہم پہلے متاثر ہوئے تھے، متحد ہوتے جاتے ہیں۔ ہیوم کا ارتسام سادہ اور لاک کا تصور سادہ دونوں ایسے انتزاع ہیں، جن کا تجربہ میں کبھی تحقق نہیں ہوتا۔ تجربہ تو ابتدا ہی سے ہمارے سامنے مقرون اشیا لاتا ہے، جو باقی دنیا سے جو ان کا زمان ومکان میں احاطہ کئے ہوئے ہے باہم سا تعلق رکھتی ہیں لیکن جن کے داخلی عناصر واجزا میں تقسیم ہو جانے کا امکان ہوتا ہے۔ ان اشیا کو ہم پارہ پارہ کرکے پھر جوڑتے ہیں۔ اپنے علم کو ترقی دینے کے لئے ہمکو ان سے دونوں طرح سے پیش آنا پڑتا ہے، اور یہ کہنا مشکل ہے، کہ کون سے طریقہ کا ان پر زیادہ تر عمل ہوتا ہے۔ مگر چونکہ وہ عناصر جن سے رواجی ائتلافیت اپنی ترکیبات کو عمل میں لاتی ہے، سب امتیاز کے نتائج ہیں جن کو نہایت مبالغہ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے، اس لئے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ ہم کو تحلیلی توجہ اور امتیاز کے موضوع پر پہلے گفتگو کرنی چاہیئے۔

کسی جزو کو علیحدہ پہچاننا یا اس کی طرف توجہ کو منعطف کرنا بلا لحاظ اس امر کے کہ اس سے ہماری کیا غرض ہے ایک امتیازی فعل ہوتا ہے۔ صفحہ ۴۰۴ میں یہ ذکر ہو چکا ہے کہ بعض اوقات ہم پر خود بخود ایک بے امتیازی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ ان اشیا کی بابت بھی جن میں امتیاز کرنا ہم کو پہلے سے آتا ہے۔ کلوروفارم یا نائٹرس اوکسائڈ جیسی بے حس کرنے والی چیزیں بعض اوقات اس سے بھی زیادہ کامل بے امتیازی کیفیت پیدا کر دیتی ہیں جس میں عددی امتیاز تو خاص طور پر معدوم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس جانب میں انسان کو روشنی تو نظر آتی ہے، آوازیں

سنائی دیتی ہیں، مگر وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ آیا یہ ایک ہیں یا متعدد ہیں۔ جہاں ایک شئے کے اجزا ایں پہلے سے امتیاز ہوتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک ایک امتیازی فعل کا معمول بن چکا ہے، وہاں ہم شئے کو پھر اس کی قدیم وحدت میں نہیں دیکھ سکتے۔ ان حالتوں میں ممکن ہے، کہ اس کی ترکیب کے متعلق ہمارا شعور اس قدر نمایاں ہو جائے کہ، ہم کو اس امر کا بھی مشکل سے یقین آئے، کہ یہ کبھی غیر منقسم بھی تھی۔ مگر یہ خیال صحیح نہیں صرف اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اگر ارتسامات کی کوئی تعداد حسی ذرائع کی کسی تعداد سے ایک ایسے ذہن میں ایک وقت میں آئے، جن کا اس نے کبھی علیحدہ تجربہ نہ کیا ہو تو یہ اس ذہن کیلئے ایک منفرد غیر منقسم شئے میں جمع ہو جائینگے۔ قانون یہ ہے کہ جتنی چیزیں جمع ہو سکتی ہیں، وہ جمع ہو جاتی ہیں، صرف وہی شئے علیحدہ ہوتی ہے، جس کا علیحدہ ہونا لازمی ہوتا ہے۔ ارتسامات کو جو شئے علیحدہ کر دیتی ہے وہ کونسی ہے؟ اس کا مطالعہ ہم کو اس باب کے اندر کرنا ہے۔ گو ان کا علیحدہ ہونا اس صورت میں آسان ہوتا ہے، جب یہ علیحدہ علیحدہ اعصاب سے آتے ہیں، مگر اعصاب کا علیحدہ ہونا ہی ان کے امتیاز کی ایک قطعی شرط نہیں۔ یہ بات ہم کو ابھی تھوڑی دیر میں معلوم ہو جائے گی۔ پہلے پہل بچہ جس پر ارتسامات آنکھ کان ناک جلد احشا سب طرف سے آن واحد میں حملہ کرتے ہیں، وہ دنیا کو عجیب وغریب پر شور ابتری خیال کرتا ہے۔ زندگی کے ختم تک کل اشیا کو ہم جو ایک مقام سے منسوب کرتے ہیں اس کی یہ وجہ ہوتی ہے، کہ کل حس جو ہمارے ذہن میں ایک وقت میں آئے ان کی ابتدائی بڑائی یا وسعت ایک ہی مکان میں ضم ہو گئی تھی۔ اس کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ "جس ہاتھ کو میں چھوتا اور دیکھتا ہوں وہ مکانی اعتبار سے اس ہاتھ کے مطابق کیوں ہو جاتا ہے جس کو میں محسوس کرتا ہوں"۔

یہ سچ ہے کہ بعض اوقات جب ایک ایسی شئے کی جو ہمارے سامنے ہوتی ہے ایسی جزئیات سامنے آتی ہیں، جن کی طرف اس سے پہلے توجہ منعطف نہ ہوئی تھی، ہمارا یہ تعجب یہ کہنے کو جی چاہتا ہے، کہ یہ کس طرح ہوا کہ ہم شئے کے محسوس کرنے کے بعد بھی اس سے ناواقف رہے، یا نتیجہ نکال لیا کہ جیسے کہ یہ مسلسہ ہے۔ درزیں رہی ہونگی مگر ہم نے ان کو محسوس نہیں کیا۔ کہاں سے ہم نے یہ تفصیلات سنی ہونگی یا ان سیڑھیوں پر سے چڑھے ہونگے؟ یہ ہمارے

ذہن پر اس وقت بھی اسی طرح سے عمل کر رہی ہونگی، جس طرح سے اب کرتی ہیں، صرف اس وقت احساس نہ تھا، یا کم از کم توجہ نہ تھی۔ ہماری ابتدائی غیر محلل حس دراصل انھیں عناصر کی بنی ہوئی تھی، ہمارا پہلا عجلت آمیز نتیجہ انھیں درمیانی استنتاجات پر مبنی تھا، صرف اب تک ہم اس واقعہ کی طرف متوجہ ہونے سے قاصر رہے تھے۔ مگر یہ نفسیاتی کے مغالطہ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، یعنی ایک ادنیٰ ذہنی حالت کے متعلق یہ سمجھ لیا گیا ہے، کہ یہ مضمر طور پر وہ باتیں جانتی ہے، جس کو ذہن کی ایک اعلیٰ حالت زیادہ اچھی طرح سے جانتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس شئے کا خیال ہوتا ہے، وہ ایک ہی شئے ہوتی ہے۔ مگر اس کا علم دو بار ذہن کی دو بالکل مختلف حالتوں کو ہوتا ہے۔ ایک بار اس کا شعور مسلم وحدت کے طور پر ہوتا ہے، دوسری بار ایسے اجزا کے مجموعہ کی حیثیت سے ہوتا ہے جس میں امتیاز ہو چکتا ہے۔ یہ ایک ہی خیال کے دو نقش نہیں ہوتے، بلکہ ایک ہی شئے کے دو بالکل علیحدہ خیال ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک خیال بجائے خود ایک مکمل شئے ہوتا ہے، جس کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی، کہ دوسرا اس کی درزوں کو پر کردے۔ یہاں بیٹھے بیٹھے میں ایسی اشیا کا خیال کر رہا ہوں اور ایسے نتائج اخذ کر رہا ہوں جن کی یقین ہے کہ مستقبل تحلیل کرے گا، اور ان کو امتیازات سے گویا اور پیچیدہ کردیگا، جس سے مجھے جہاں اب ایک شئے نظر آتی ہے، اس وقت بہت سی چیزیں نظر آنے لگیں گی با ایں ہمہ اس وقت مجھے اپنا خیال بجائے خود بالکل کافی معلوم ہوتا ہے، اور اس سرے سے لے کر اس سرے تک مالک و مختار معلوم ہوتا ہے، اور اس امر کا بالکل احساس نہیں کہ اس نے کسی شئے کو نظر انداز کیا ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اندر غایت درجہ کا امتیازی شعور موجود ہے۔ ایک نہ ایک نقطہ پر ہمارا تحلیل کرنے کا عمل ختم ہو جاتا ہے، اور ہم کو فرق نظر آنے بند ہو جاتے ہیں۔ آخری اکائیاں جن پر آکر ہم رک جاتے ہیں، وہ ہمارے وجود کی خارجی عناصر ہوتی ہیں۔ کتے کے وجود کے خارجی عناصر ہیو میولٹ کے وجود کے خارجی عناصر سے مختلف ہیں، عملی انسان کے مابعد الطبیعاتی سے مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن کتا اور عملی انسان اپنے خیالات میں تسلسل پاتا ہے،

اگرچہ ہیو میولٹ یا مابعد الطبیعیاتی کو یہ دریزوں اور نقائص سے پر معلوم ہو۔ اور یہ خیالات کی حیثیت سے مسلسل ہیں۔ اشیا کا آئینہ ہونے کی حیثیت ہی سے اعلیٰ درجہ کے ذہن ان کو نظرانداز یوں سے پُر پاتے ہیں۔ اور جب وہ چیزیں جو نظر انداز ہوگئی تھیں ظاہر کی جاتی ہیں اور وہ فرق عیاں ہوتے ہیں، جن کا ابتک پتہ نہ چلا تھا، تو یہ نہیں ہوتا کہ قدیم خیالات پارہ پارہ ہوجاتے ہوں، بلکہ پرانے خیالات کی جگہ نئے خیالات لے لیتے ہیں، جو اسی خارجی دنیا کے متعلق نئے احکام وضع کرتے ہیں۔

بالواسطہ مقابلہ کا اصول

جب ہم ایک عنصر کا پتہ لگاتے ہیں، تو اس وقت یہ ہوسکتا ہے کہ ہم خود اس کے عدم سے، یعنی اس کے وہاں موجود نہ ہونے سے، بلا لحاظ اس کے کہ وہاں کیا موجود ہے، مقابلہ کریں یا یہ کہ صرف آخرالذکر کا لحاظ کریں۔ پہلے قسم کے امتیاز کا نام وجودی اور دوسرے کا فرقی رکھے دیتے ہیں۔ فرقی امتیازات میں یہ خصوصیت ہوتی ہے، کہ ان کی انتہا درا فرق پر ہوتی ہے، جو ایک دوسرے کی نسبت زیادہ یا کم معلوم ہوتے ہیں۔ فرقوں کے مکمل مجموعوں کو سلسلوں میں مرتب کیا جاسکتا ہے۔ سبتک اور مدارج لون اس کی مثالیں ہیں ہمارے تجربہ کے ہر شعبہ کے معطیات کو ادنیٰ سے اعلیٰ تک اس ترتیب سے مرتب کیا جاسکتا ہے اور کوئی ایک معطیہ ممکن ہے کہ اس قسم کے چند سلسلوں میں جگہ پائے۔ ممکن ہے ایک خاص رنگ امتدادی سلسلہ میں بلند مرتبہ رکھتا ہو، اور خوشگواری کے سلسلہ میں متوسط مرتبہ رکھتا ہو، اور بلندی کے سلسلہ میں ادنیٰ مرتبہ رکھتا ہو۔ ایک خاص رنگ کے پوری طرح متعین کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کی حیثیت کیفیت کے سلسلہ میں متعین ہو، پھر خلوص (یعنی سفیدی سے مبرّا ہونے) کے سلسلہ میں متعین ہو اور پھر شدت یا شوخی کے سلسلہ میں متعین ہو۔ ممکن ہے یہ ان اعتبارات میں سے کسی ایک اعتبار سے ادنیٰ ہو، مگر دوسرے اعتبار سے اعلیٰ ہو۔ اس قسم کے کسی سلسلے میں ایک کڑی سے دوسری کڑی پر گزرتے وقت ہم کو یہی احساس نہیں ہوتا کہ فرق کا ہر قدم مساوی ہے، بلکہ ہم کو اس امر کا بھی احساس ہوتا ہے کہ ایک ہی جہت میں جارہے ہیں جو اور تمام جہات سے مختلف ہے۔ یہ تدریجی اضافہ

فرق کا احساس ہماری عقلی زندگی کا اساسی واقعہ ہے۔ جوں جوں ہم ایک کڑی سے دوسری اور دوسری سے تیسری پر آتے ہیں، ہم کو ایک ہی شئے کے تدریجی اضافہ کا احساس ہوتا چلا جاتا ہے، اور ہم کو اس امر کا بھی احساس ہو جاتا ہے کہ جوں جوں کڑی کڑی ہم آگے بڑھتے جائینگے، اس کڑی سے جس پر کہ ہم اب ہیں اس کڑی کا جس سے ہم نے آغاز کیا تھا بعُد زیادہ ہوتا جائے گا۔ اس قسم کے سلسلہ میں ایسی دو کڑیوں کے مابین بہ نسبت درمیانی کڑیوں یا ایک درمیانی کڑی اور ایک انتہائی کڑی کے فاصلہ زیادہ ہوتا ہے۔ بلند سے بلند تر کم تر بلند سے زیادہ بلند ہوتا ہے، بعید سے بعید تر کمتر بعید سے زیادہ بعید ہوتا ہے۔ قدیم سے قدیم تر حال کی نسبت اور بھی زیادہ قدیم ہوتا ہے، بالا سے بالا تر پست کی نسبت اور بھی بالا ہوتا ہے۔ بزرگ سے بزرگ تر خورد کی نسبت اور بھی زیادہ بزرگ ہوتا ہے۔ یا اگر مختصراً اور عمومیت کے ساتھ بیان کیا جائے، تو یوں سمجھنا چاہئے کہ بیش سے بیشتر کمتر کی نسبت اور بھی بیش ہوتا ہے۔ یہ ہے بالواسطہ مقابلہ کا عظیم الشان ترکیبی اصول، جو انسانی ذہن کے تدریجی اضافہ کے احساس میں مضمر ہوتا ہے۔ باب ۲۸ میں ہم کو معلوم ہو گا کہ تمام اعلیٰ درجہ کے عقلی اعمال کے انصرام میں یہ اصول ناقابل بیان اہمیت رکھتا ہے۔

کیا تمام فرق مقابلے کے فرق ہوتے ہیں

اس قسم کے کسی سلسلہ میں ہر فرق ایک متعین حسی مقدار معلوم ہوتا ہے، اور ہر کڑی سابقہ کڑی کے مانند معلوم ہوتی ہے، اس فرق کے ساتھ کہ اس میں اس مقدار کا اضافہ ہوتا ہے۔ بہت سی مقرون اشیا میں جو ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں یہ بات صاف طور پر معلوم ہو سکتی ہے کہ ایک شئے بالکل ویسی ہی ہے، جیسی کہ دوسری، صرف فرق یہ ہے کہ اس کے اندر کچھ شئے زائد بھی ہے، یعنی ان دونوں میں بعینہ ایک جزو ہے جس پر ایک ایک شئے زاید کا اضافہ کرتی ہے، مثلاً ایک ہی بلاک سے دو تصویریں لی گئی ہیں، مگر ان میں سے ایک میں رنگ کا اضافہ کیا گیا ہے، یا دو قالین ہیں جو ایک ہی نمونہ کے مطابق بنائے گئے ہیں، مگر دونوں کے رنگ مختلف ہیں۔ اسی طرح دو قسم کی حسوں کی ایک ہی جذبی نوا

ہو سکتی ہے، اور یہ ہو سکتا ہے، کہ باقی امور میں ایک دوسرے کی مخالف ہوں، مثلاً گہرا رنگ اور گہری آواز یا جیسے دو چہروں میں ایک ہی طرح کی ناک ہونی ممکن ہے، اور باقی امور میں یہ ممکن ہے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں۔ ایک ہی سر جو مختلف کیفیت کے آلات سے بجایا جائے اس کی مشابہت کی توجیہہ اس اصلی نوا کے وجود سے ہو سکتی ہے، جو دونوں میں مشترک ہے اور اس کے ساتھ زائد سرتیاں جو دوسرے میں نہیں ہیں۔ میں اپنے ہاتھ کو پہلے معمولی پانی میں غوطہ دیتا ہوں اور پھر اس سے زیادہ ٹھنڈے پانی میں مجھے اس طرح سے بعض زائد احساسات کا تجربہ ہوتا ہے، جن میں ٹھنڈک کے وسیع تر اور عمیق انعکاسات ہوتے ہیں، جو پہلے تجربہ میں نہ تھے اگرچہ اور تمام امور میں یہ احساس پہلے کے بالکل مشابہ ہو۔ میں دو وزنوں کو لیکر ان کا اندازہ کرتا ہوں، میری کہنی کے جوڑ کلائی اور باقی جسم کے نئے احساسات کی بنا پر ممکن ہے میں یہ کہدوں کہ دوسرا وزن پہلے کی نسبت زیادہ ہے۔ ان تمام حالتوں میں دو مختلف چیزوں سے، ایک کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اول وہ جو اس میں اور دوسری شئے میں مشترک ہے، اور دوسرا وہ جو اس سے مخصوص ہے۔ اگر ان کا ا، ب، ج، د وغیرہ کا سلسلہ ہو اور جزو مشترک لا قرار دیا جائے اور کم سے کم فرق کو ر تو اس سلسلہ کی ترتیب اسطرح سے ہوگی۔

ا = لا + ر

ب = (لا + ر) + ر یا لا + ۲ ر

ج = لا + ۳ ر

د = لا + ۴ ر

. . . .

اگر خود لا ر یوں کا بنا ہو، تو کل سلسلہ کی توجیہہ میں یہ کہا جائے گا کہ یہ ایک غیر متغیر عنصر کی مختلف ترکیبات کا نتیجہ ہے۔ اور بظاہر کیفیت میں جو فرق نظر آتے ہیں، وہ صرف کمیت کے فرق ہو کر رہجائینگے۔ اس قسم کی تحویل طبیعیات میں سالماتی نظریہ کا اور نفسیات میں ذہنی مادے کے نظریہ کا نصب العین ہے۔ اس

کے معنی یہ ہیں کہ ہماری امثلہ کی تمثیل کے مطابق آسانی کے ساتھ تعمیم کر کے کوئی یہ کہہ سکتا ہے، کہ ہر قسم کا فرق صرف جمع و تفریق پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور یہ کہ جس کو ہم فرقی امتیاز کہتے ہیں وہ دراصل دوسرے لباس میں وجودی امتیاز ہی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں ا اور ب میں فرق ہوتا ہے، وہاں ہم کو ایک میں ایسی شئے نظر آتی ہے، جو دوسری میں نہیں ہوتی۔ اس نظریہ کے مطابق ایک خاص نقطہ تک مطلق عینیت اور پھر مطلق عدم عینیت ان انتہائی کمّی غیر مشابہتوں کی جگہ لے لیگی جو ان کے مابین ہوتی ہیں، اور امتیاز کا ذہنی عمل انتہائی نہ قرار دیا جائے گا، بلکہ محض منطقی اثبات و نفی میں تحویل ہو جائے گا یا اس ادراک میں کہ ایک شئے میں ایسی خصوصیت ہے جو دوسری میں موجود نہیں ہے۔

لیکن نظری طور پر یہ مفروضہ مشکل سے لبریز ہے۔ اگر وہ تمام فرق جو ہم کو محسوس ہوتے ہیں، ایک جہت میں ہوں، جس کے معنی یہ ہونگے، کہ تمام چیزوں کو ایک سلسلہ میں مرتب کیا جا سکتا ہے (اگرچہ یہ کتنا ہی طویل کیوں نہو) تو ممکن ہے یہ اس وقت بھی کام دیجائے۔ مگر جب ہم اس مشہور واقعہ پر غور کرتے ہیں، کہ اشیاء ایک دوسرے سے مختلف جہات میں مختلف ہوتی ہیں، تو اس کو کارآمد بنانا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اگر یہ فرض کر لیا جائے، کہ ایک شئے اور اشیا سے ایک جہت ر کے اضافے سے مختلف ہوتی ہے، تو اس کو دوسری جہت میں اور اشیا سے ایک مختلف اضافہ سے مختلف ہونا لازمی ہے۔ فرض کرو اس کا نام ر ہے۔ اس کے معنی یہ ہونگے کہ کیفی غیر مشابہتوں سے ایک بار چھٹکارہ پانے کے بعد ہم کو ان کے اضافوں میں پھر اس سے سابقہ پڑ جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنے طریقوں کو پھر استعمال کر سکتے ہیں، اور ر یہ کہہ سکتے ہیں ر اور رَ میں جو فرق ہے، وہ کیفی نہیں بلکہ ترکیبی ہے، یعنی یہ دونوں ایک ہی ہیں، صرف ایک اور اعلیٰ قسم کا اضافہ س کا ہوا ہے۔ مگر جب ہم اپنے ذہن کو اس واقعہ کی طرف مبذول کرتے ہیں کہ ہم دنیا کی ہر شئے کا کل اشیاء سے مقابلہ کر سکتے ہیں، اور یہ کہ فرق کی جہات کی تعداد کی کوئی انتہا نہیں ہے، تب ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ انتہائی فرقی اضافہ کے خود بخود مرکب ہونے کی پیچیدگی

جس سے اس نظریہ کے مطابق دنیا کے کل اختلافات کی، اس سے گریز کرنے کی خاطر کہ کسی ایک کو انتہائی فرق نہ کہنا پڑے، توجیہہ کی جاتی ہے، فہم سے بالاتر ہے۔ یہ نظریہ تو ذہنی غبار کے نظریہ کے مانند ہے، جس میں اس کی تمام دشواریاں خاص طور پر پریشان کن انداز میں جمع ہیں، اور یہ سب محض اس مہمل لذت کی خاطر ہے، کہ بلاکسی اصول کے یہ کہا جا سکے، کہ اشیا کے عالم اور ذہنی تصورات کے مابین عناصر کی مطلق یکسانی اور مطلق غیر یکسانی کے علاوہ کچھ نہیں ہے، اور غیر یکسانی بھی ایسی ہے کہ جس کے اندر کسی قسم کے مدارج نہیں ہیں۔

مجھے تو یہ بہت زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ تفلسف کی اس قسم کی ماورائی زیادتیوں سے کنارہ کروں، اور فطری ظواہر پر کاربند رہوں۔ یہ غیر مشابہت یا اختلاف کو اشیا کا ناقابل فنا تعلق قرار دینگی، ایسا تعلق جس کے بہت سے مدارج ہونگے۔ اس غیر مشابہت کا مطلق غیر یکسانی انتہائی درجہ ہو گی اور مطلق یکسانی غیر یکسانی اقل درجہ جس کا اتیاز ہماری و قوفی توت[1] کا کمال ہو گا۔ اس میں شک نہیں کہ اشیا کے فطری ظاہر اس تصور کے نہایت ہی مخالف ہیں کہ کسی قسم کے کیفی فرق نہیں ہوتے۔ اسی وضاحت سے جس سے کہ ہم کو بعض اشیا میں فرق صرف جمع اور نفی پر مشتمل معلوم ہوتا ہے، بعض میں یہ محسوس ہوتا ہے، کہ یہ صورت نہیں ہے۔ دو خطوں کی لمبائی کے فرق کا جو احساس ہوتا ہے، اس کا نیلے اور زرد رنگ کے فرق سے یا داہنے اور بائیں کے فرق سے مقابلہ کرو۔ کیا داہنے بائیں میں صرف یہ فرق ہے کہ اس میں صرف کچھ اضافہ ہو گیا ہے، کیا نیلا جمع کچھ زرد کے مساوی ہے، اگر ایسا ہے، تو کونسی شئے جمع ہوتی ہے[1]؟ جب تک ہم تصدیقی نفسیات پر جمے رہینگے

[1] اسٹومپف (ٹان سائکالوجی صفحہ ۱۱۶) اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ نظریہ کہ تمام فرق، فروق ترکیب ہوتے ہیں، جب ہم اکائی کے متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو لازمی طور پر ترقی معکوس کا باعث ہوتا ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے خاص استدلال میں وہ ذہنی مادے کے نظریہ کی اصل اکائیوں کو بھول جاتا ہے۔ مجھے تکمیل شدہ غیر محدود اس نظریہ پر یقین رکھنے میں کوئی رکاوٹ معلوم نہیں ہوتی، اگرچہ میں اسٹومپف کے استدلال کو پوری طرح تسلیم

اس وقت تک ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ سادہ قسم کے فرق بعض عناصر تجربہ کے مابین ناقابل تحویل قسم کا علاقہ ہوتے ہیں اور اس امر کے انکار پر مجبور ہوتے ہیں کہ فرقی امتیاز ہر جگہ محض اس امر کے تیقن تک تحویل ہو سکتا ہے کہ جو عناصر ایک واقعہ میں موجود ہوتے ہیں دوسرے میں موجود ہونے سے قاصر رہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ اس امر کا ادراک کہ ایک عنصر ایک شئے میں موجود ہے اور دوسری شئے میں نہیں ہے اور کیفی فرق کا ادراک دو ایسے ذہنی افعال ہیں جن کو ایک دوسرے سے علاقہ نہیں ہے۔

مگر جب ہم اس پر اصرار کرتے ہیں، تو ہمارا یہ تسلیم کرنا بھی لازمی ہے کہ کیفی فرق کتنے ہی کیوں نہ ہوں مگر صرف یہی فرق نہیں جن سے ہمارے ذہن کو سابقہ پڑتا ہو۔ ایسے فرق بھی بکثرت ہوتے ہیں جو محض ترکیب تعداد یا اثبات و نفی پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مگر فی الحال تو ان تمام کمی واقعات کو نظرانداز کرنا مناسب ہے اور ان واقعات کو لینا چاہیئے (جن کا کم از کم بھی اگر اندازہ کیا جائے تو بھی بہ کثرت ہیں) اور اس امر پر غور کرنا چاہیئے کہ ہم کو سادہ فرق کیفیت کا کیونکر وقوف ہوتا ہے۔ ہم وقوف کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ ہم صرف ان حالات و شرائط کا پتہ لگا سکتے ہیں جن کے تحت یہ واقع ہوتا ہے۔

امتیاز کی شرائط پس وہ شرائط کونسی ہیں جن کے تحت ہم ان اشیا میں امتیاز کرتے ہیں، جن میں باہم سادہ فرق ہوتا ہے۔

حاشیہ بقیہ صفحہ گذشتہ۔ کرتا ہوں، اور خود کو ایسے غیر معمولی واضح مفکر کے ساتھ پانے پر خوش ہوں۔ وہاں کی تنقیدات میرے نزدیک کوئی وزن نہیں رکھتیں کیونکہ یہ مصنف ان اشیا کی مشابہت جو صریحی طور پر مرکب ہوتی ہیں اور ان اشیا کی مشابہت میں امتیاز نہیں کرتا جو محسوس طور پر سادہ ہوتی ہیں۔

سلہ اس عقیدے کو کہ معلولات کی وہ علتیں جن کو ہم کیفی طور پر مختلف محسوس کرتے ہیں ایسے واقعات ہوتے ہیں جو صرف کماً مختلف ہوتے ہیں (مثلاً نیلا رنگ اثیر کی اتنی موجوں سے پیدا ہوتا ہے، اور زرد اس سے کم تعداد کی موجوں سے پیدا ہوتا ہے) اس احساس کیساتھ گڈمڈ نہ کرنا چاہئے کہ خود معلولات میں کمی اعتبار سے فرق ہوتا ہے۔

اول یہ کہ اشیا کا زماناً یا مکاناً یا کیفاً باہم مختلف ہونا ضروری ہے۔ اگر ان اعتبارات میں سے کسی ایک سے بھی کافی فرق ہو تو پھر ہم اس کو نظر انداز نہیں کر سکتے سوائے اس صورت کے کہ ہم ان چیزوں کو دیکھیں ہی نہیں۔ سفید زمین پر سیاہ پٹی کو ہر شخص محسوس کرنے پر مجبور رہتے ہے۔ اسی طرح ہلکے اور بھاری سر کا فرق بھی ہر شخص کو محسوس ہو گا۔ ان صورتوں میں امتیاز غیر ارادی طور پر ہو جاتا ہے۔ مگر جہاں خارجی فرق کم ہوتا ہے وہاں امتیاز کا فوراً ہو جانا ضروری نہیں، بلکہ اس کے ہونے کے لئے ممکن ہے بہت کچھ توجہ اور کوشش کی ضرورت ہو۔

دوسرے امتیاز کے لئے یہ شرط معین ہوتی ہے کہ مختلف چیزوں کے ارتسام ہم کو ایک وقت میں نہیں بلکہ یکے بعد دیگر ایک ہی عضو پر ہونے چاہئیں ہم وقت آوازوں کی نسبت تدریجی آوازوں کا مقابلہ کرنا آسان ہوتا ہے۔ اسی طرح دو وزنوں یا دو حرارتوں کو یکے بعد دیگرے ایک ہی ہاتھ سے پرکھنا بنسبت اس کے کہ دونوں ہاتھوں سے ایک ہی وقت میں کام لیکر مقابلہ کیا جائے سہل ہے علیٰ ہذا روشنی کے رنگوں میں امتیاز کرنے کے لئے آنکھ کو ایک سے دوسرے کی طرف پھرانے میں آسانی ہوتی ہے، تاکہ وہ دونوں ایک ہی شبکی حصے کو متاثر کریں پرکار کی سوئیوں کے ذریعہ سے جلد کے مقامی امتیاز کی تحقیق کرنے میں یہ معلوم ہوا کہ جب یہ یکے بعد دیگرے جلد سے مس کرتی ہیں، تو یہ محسوس کرنا کہ یہ جلد کے مختلف حصوں کو مس کر رہی ہیں، بہ نسبت اس حالت کے سہل ہوتا ہے، جب ان کو ایک ساتھ ہی چھوا دیا جاتا ہے۔ موخرالذکر حالت میں کمر پیٹھ ران وغیرہ پر ممکن ہے نقاط پرکار میں دو یا تین انچ کا فصل ہو، مگر محسوس ایسا ہی ہو کہ دونوں سوئیاں ایک ہی جگہ چبھ رہی ہیں۔ ذائقہ اور بو میں تو ہم وقت ارتسامات کا مقابلہ کرنا قریباً ناممکن ہی ہوتا ہے۔ تدریجی ارتسام امتیاز کے لئے اس قدر معین کیوں ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ ایک ادراک کے بعد جب دوسرا ادراک ہوتا ہے، جو پہلے ادراک کے مانند نہیں ہوتا، تو اچانک تغیر ہو جانے کی بنا پر اس سے درحقیقت ایک

حس تفاوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اب جن چیزوں کے متعلق یہ حس ہو وہ کیسی ہی کیوں نہوں، لیکن اس میں شک نہیں، کہ اس حس میں ایک خاص کیفیت ضرور ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ یہ ان احساسات تغیر یا احساسات نسبت میں سے ہوتا ہے، جن کے متعلق صفحہ ۲۴۵ پر بحث ہو چکی ہے۔ جب ایک بار اس کو برانگیختہ کر دیا جاتا ہے تو اس کا معروض ماقبل اور مابعد کی سکونی چیزوں کے ساتھ باقی رہتا ہے اور ہم کو مقابلہ کے احکام وضع کرنے کے قابل بنا دیتا ہے۔ ابھی تھوڑی دور آگے چل کر معلوم ہوگا، ایسی دو چیزوں کے فرق میں جن کا ادراک ایک ساتھ ہوتا ہے، اس وقت تک کبھی امتیاز نہیں ہوتا، جب تک کہ ابتدائی عمل میں ہم نے ایک دوسرے کی جانب بتدریج توجہ نہ کی ہو، اور اس دوران میں ان کے مابین فرق کی تغیری حس پیدا نہ ہو گئی ہو۔ ایک ساحت شعور کتنا ہی مرکب و پیچیدہ کیوں نہو، مگر اس کی اس وقت تک کبھی تحلیل نہیں ہوتی، جب تک اس کے بعض اجزا متغیر نہیں ہو جاتے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ہر لمحہ لاتعداد موجودہ اشیا کو اپنے گرد و پیش دیکھتے ہیں۔ مگر اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری ایک مدت سے تربیت ہو رہی ہے، اور ہر وہ شئے جو ہم کو اب علیحدہ معلوم ہوتی ہے، اس میں اور آس پاس کی اور چیزوں میں عرصہ ہوا کہ مختلف نسلوں میں متواتر سامنے آنے کی بنا پر امتیاز ہو چکا ہے۔ نوزائیدہ بچہ کو آوازیں مناظر لمس اور آلام غالباً ایک غیر تحلیل شدہ مجموعہ پریشان معلوم ہوتا ہوگا۔

اگر تدریجی حسوں میں فرق کم ہو، تو تغیر حتی الامکان جلد ہونا چاہیے اور دونوں کا ذہن میں مقابلہ کرنا چاہیے، تاکہ بہترین نتائج حاصل ہوں۔ دو یکساں شرابوں کے ذائقہ میں اس طرح سے صحیح فرق نہیں معلوم ہو سکتا، کہ ابھی دوسری منھ ہی میں ہو۔ یہی آوازوں اور حرارتوں وغیرہ کا حال ہے۔ جن دو چیزوں کی حسوں کا ہم کو مقابلہ کرنا ہے، ان دونوں کے آخری پہلوؤں کی ہم کو حس ضرور ہونی چاہیے۔ جس صورت میں فرق زیادہ ہوتا ہے، اس صورت میں یہ شرط کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اور اس حالت میں ہم ایسی حس کا جس کا واقعی طور پر احساس ہو رہا ہے، ایسی حس سے مقابلہ کر سکتے ہیں، جس کا صرف ذہن میں وجود

رہو۔ جس قدر زیادہ وقفہ حسوں کے مابین ہوتا ہے اسی قدر ان میں امتیاز غیر یقینی ہوتا ہے۔

اس طرح پر دو چیزوں کے مابین جس فرق کا فوری طور پر احساس ہوتا ہے، وہ خود اس شئے کے متعلق ہمارے کچھ کہنے سننے کی قابلیت سے بری ہوتا ہے۔ ممکن ہے میں اپنی جلد دو علیحدہ نقاط سے مس کروں، مگر یہ نہ پہچان سکوں کہ کونسا نقطہ اوپر ہے اور کونسا نیچے ہے۔ ممکن ہے میں موسیقی میں دو سرتیوں کا اختلاف معلوم کرسکوں، اور اس کے باوجود یہ نہ بتا سکوں کہ ان دونوں میں سے کس کا امتداد بلند ہے۔ اسی طرح ممکن ہے میں مشابہ رنگوں میں امتیاز کرسکوں اور مجھے اس امر کا پتہ نہ چلے کہ ان میں کونسا مائل بہ زردی ہے اور کونسا نیلگوں ہے، یا ان دونوں میں اختلاف کس قسم کا ہے۔

ہم کو اس قسم کے بلاواسطہ ادراکات فرق کو ان بالکل مختلف حالتوں کے ساتھ خلط نہ کرنا چاہیئے، جن میں کہ ہم اس بنا پر استنباط کرتے ہیں، کہ فلاں دو چیزوں میں فرق ہونا لازمی ہے کیونکہ ان میں سے ایک کے متعلق ہم کو اسقدر واقفیت ہے کہ اس کی بنا پر ہم ان کو علیحدہ و مختلف سمجھتے ہیں۔ دو تجربوں کے مابین جب وقفہ زیادہ ہوتا ہے، تو اکثر یہ ہوتا ہے، کہ پہلے تجربہ کی کوئی قطعی تمثال تو ہمارے ذہن میں محفوظ نہیں رہتی، صرف اس کے متعلق چند واقعات یاد رہجاتے ہیں جن پر ہم اپنی رائے قائم کرتے ہیں۔ مثلاً میں جانتا ہوں کہ گذشتہ ہفتہ دھوپ میں جتنی چمک تھی اتنی آج نہیں، کیونکہ اس روز میں نے یہ کہا تھا کہ آج تو دھوپ آنکھیں چندھیائے دے رہی ہے اور آج اس کے متعلق میں یہ نہیں کہہ سکتا۔ یا میں اب اپنے آپ کو سال گذشتہ کی نسبت چاق و چوبند پاتا ہوں، کیونکہ اس وقت میں نفسیاتی غور و فکر نہیں کرسکتا تھا، اور اب کرتا ہوں ہم اکثر اپنے ایسے احساسات کا مقابلہ کیا کرتے ہیں، جن کی کیفیت سے ہم مقابلہ کے وقت بالکل واقفیت نہیں رکھتے، مثلاً لذات و آلام وغیرہ۔ اس قسم کے احساسات کی کوئی بین تمثال ذہن میں باقی رکھنا سخت مشکل ہے۔ اختلافیہ بکے جائیں کہ تصور لذت لذت بخش تصور ہوتا ہے، اور تصور الم المناک تصور ہوتا

ہے، مگر بنی نوع کی عقل سلیم ان کے خلاف ہے، اور اس کو اس بات میں ہومر کے ساتھ اتفاق ہے، کہ مصائب و آلام کی یاد ممکن ہے، باعث مسرت ہو اور اس بات میں ڈانٹے سے کہ مصیبت میں اس سے زیادہ ہیبتناک بات کوئی نہیں ہوتی کہ انسان اپنے راحت کے زمانہ کو یاد کرے۔

اس طرح ناقص طور پر جو احساسات یاد رہجاتے ہیں، ان کا ہم کو حال کے احساسات سے جو کچھ کہ ہم کو ان کے متعلق یاد ہے اس کی مدد سے مقابلہ کرنا چاہیئے۔ ایسی حالت میں ہم بعد تجربہ کو اس کا تعقل کر کے شناخت کرتے ہیں۔ اس کے تعقل کرنے کا سب سے مکمل طریقہ یہ ہے کہ کسی معیاری پیمانہ پر اس کی تعیین کی جائے۔ اگر میں یہ جانتا ہوں کہ آج تھرمامیٹر کا پارہ صفر پر ہے، اور گذشتہ اتوار کو ۲۳° پر تھا، تو میں یہ بھی جانتا ہوں کہ آج زیادہ ٹھنڈ ہے اور یہ بھی جانتا ہوں کہ کس قدر زیادہ ٹھنڈ ہے۔ اگر میں یہ جانتا ہوں کہ فلاں سُر ج ہے اور دوسرا د ہے تو میں لازمی طور پر یہ بھی جانتا ہوں کہ یہ دوسرا پہلے کی نسبت بلند ہے۔

یہ نتیجہ کہ دو چیزیں باہم مختلف ہیں، کیونکہ ان کے لوازم نتائج نام قسموں (زیادہ عام طور پر لو) یا ان کی علامات میں، فرق ہے، اس میں شک نہیں کہ بعید پیچیدہ ہو سکتا ہے۔ علوم سے اس کی مثالیں مل سکتی ہیں کہ کس طرح سے لوگوں نے نتائج میں فرق دیکھ کر بالکل نئی افتراضی علتیں فرض کر لی ہیں۔ لیکن کتنے ہی مدارج طے کرنے کے بعد یہ استنتاجی امتیازات ہوئے ہوں، یہ سب کے سب کہیں نہ کہیں فرق کے براہ راست وجدان پر ختم ہوتے ہیں۔ یہ نتیجہ اخذ کرنے کی آخری بنیاد کہ ا و ب مختلف ہیں، یہ ہونی چاہیئے کہ ا تو م ہے اور ب ن ہے اور م و ن باہم مختلف ہیں۔ پس ہم کو ا و ب کے پیچیدہ واقعہ کو نظر انداز کر دینا چاہیئے، اور ان کی علامات م و ن کے مابین ناقابل تحلیل فرق کا جو ادراک ہوا ہے، اس کی طرف متوجہ ہونا چاہیئے کہ یہ بظاہر سادہ چیزیں ہیں۔

میں نے کہا تھا کہ اگر ایک شے کے بعد فوراً ہی دوسری آئے، تو فرق کا اثر محسوس ہو جاتا ہے۔ جب م سے ن اور ن سے م پر بالتواتر آتے ہیں، تو یہ بالتواتر محسوس ہوتا ہے۔ جس حالت میں فرق اس قدر خفیف ہوتا ہے، کہ اس

کا محسوس ہونا مشکل ہوتا ہے، تو (کم از کم ہم اپنی توجہ کے رد و بدل سے) اس کو بار بار محسوس کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن تغیر کے مختصر سے زمانہ میں فرق محسوس ہونے کے علاوہ یہ بھی محسوس ہوا ہے، کہ یہ گویا دوسری شئے میں شامل ہو گیا ہے، اور جب تک یہ موجود ہوتی ہے، اس وقت تک پہلی شئے سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں ذہن کا دوسرا معروض محض ن ہی نہیں بلکہ ایک بہت پیچیدہ شئے ہوتا ہے، یعنی اس کا سلسلہ اس طرح نہیں ہوتا کہ پہلے م ہو اس کے بعد فرق ہو اور پھر ن ہو، بلکہ اس طرح ہوتا ہے پہلے م پھر فرق پھر م سے مختلف ن۔ لیکن وہ خیالات جن پر ذہن کے یہ تینوں معروض ظاہر ہوتے ہیں، ایک ہی ذہنی چشمہ کے تین معمولی قطعے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ ہمارے دماغ و اذہان کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ م کے بعد ن کا آنا اور پھر ان کو خالص باقی رکھنا ناممکن ہے۔ اگر یہ خالص رہیں، تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ ان کا موازنہ نہ ہو سکے گا۔ ہماری حالت تو یہ ہوتی ہے کہ کسی ایسی دماغی مشنری کی بدولت جس کے سمجھنے سے فی الحال ہمارا ذہن قاصر ہے، ہم ان کے مابین فرق محسوس کرتے ہیں، جس کے معنی یہ نہیں کہ دوسری شئے ن خالص نہیں ہوتی بلکہ م سے مختلف ن ہوتی ہے۔ لہذا اب بات کوئی چیستان نہیں رہی، کہ ان حالات میں م و ن کا وقوف ایک دوسرے کی نسبت سے ہو، اور نہ یہ کہ دوسرے حالات میں م یا ن کے سادہ وصف کا وقوف ہو۔ مگر چونکہ اس کو ایک معمہ خیال کیا گیا ہے اور اس کو چشمہ کا جزو نہیں سمجھا گیا، بلکہ اس کی توجیہہ کے لیئے ایک روحی عامل سے امداد طلب کی گئی ہے، اس لیئے اس پر کچھ تھوڑی سی اور گفتگو کرنی مناسب ہے۔

واضح رہے کہ میرا بیان محض واقعات کی شرح ہے۔ جس طرح سے یہ واقع ہوئے میں نے ان کو اسی طرح سے بیان کر دیا ہے۔ احساسات (یا خیالات) میں سے ہر ایک کچھ نہ کچھ جانتا ہے۔ لیکن اگر ایک خیال سے پہلے دوسرا خیال ہو تو بعد کے خیال کا معروض اس سے زیادہ پیچیدہ ہوگا جتنا کہ یہ اس صورت میں ہوتا کہ پہلا اس سے پہلے موجود نہ ہوتا۔ میں وقوفوں کے اس قسم کے تسلسل کی کوئی توجیہہ پیش نہیں کرتا۔

مجھے تو یہ توقع ہے کہ توجیہ اگر کبھی ہوئی تو یہ دماغی شرائط پر مبنی ثابت ہوگی جب تک یہ نہیں ہوتی ہم تسلسل کو اس قانون کی ایک خاص مثال سمجھینگے کہ دماغ میں سے جو تجربہ ایک دفعہ گزر جاتا ہے، اس کا اثر رہجاتا ہے جو اس امر کا تعین کرنے میں ایک جزو عامل کی حیثیت رکھتا ہے کہ آئندہ کس قسم کے تجربات ہونگے۔ (دیکھو صفحہ ۲۳۶-۲۳۲) اگر کوئی ایسے قانون کے امکان سے انکار کرے، تو اس سے میں اس وقت تک کچھ نہ کہوں گا جب تک کہ وہ اپنے ثبوت نہ پیش کرے۔

فی الحال حسیئہ اور روحانیہ دونوں (جن کے ذہن میں یہ بات سمائی ہوئی ہے کہ خیالات کسی نہ کسی طرح ذہن کے اندر ہونے چاہیں) واقعات کو نہایت ہی پیچیدہ طور پر بیان کرکے ابتدا کرتے ہیں۔ دونوں اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ م اور ن دونوں کے کسی نہ کسی طرح جاننے کے لئے دونوں کی بہ حیثیت علیحدہ چیزوں کے مبہم و موہوم نقول ذہن میں ہونی ضروری ہیں۔ م و ن کے یہ نام نہاد خالص تصوریکے بعد دیگر ہوتے ہیں۔ حسیئہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ علیحدہ علیحدہ ہیں، اس لئے ان میں امتیاز ہوتا ہے جیمس مل کہتا ہے دو مختلف تصور رکھنا اور تصوروں کے مابین امتیاز کرنا بالکل ایک ہی بات ہے۔ متباین و ممتاز کے معنی بالکل ایک ہی ہیں۔ روحانیہ کہتے ہیں کہ "ممتاز" ممتاز کس سے؟ اس میں شک نہیں م اور ن تصور ذہن میں ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے ہیں۔ لیکن اسی سبب کی بنا پر ایک خود کو دوسرے سے ممتاز نہیں کرسکتا۔ کیونکہ امتیاز کرنے کے لئے اس کو دوسرے سے واقف ہونا پڑے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہونگے کہ دوسرے سے مل کر یہ خود اپنی فردیت کو کھو بیٹھے۔ تباین تصورات اور تصور تباین ایک شئے نہیں ہیں بلکہ دو چیزیں ہیں۔ یہ ایک آخری نسبت ہوتی ہے۔ صرف باہم ربط پیدا کرنے والا اصول جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے احساس کے کل واقعات سے مختلف ہے ایک ایغو یا روح یا موضوع ہی دونوں تصوروں کے سامنے یکساں طور پر موجود ہوکر ان کو ایک ساتھ مربوط، اور پھر ایک دوسرے جدا بھی رکھہ سکتا ہے"

لیکن اگر ان صاف و سادہ واقعات کو تسلیم کرلیا جائے کہ م کے پہلے ہوچکنے

کے بعد ان کا خالص تصور ذہن میں کبھی ہوتا ہی نہیں۔ اور یہ کہ ان مختلف از ہم بالکل ہی مختلف خیال ہے، تو اس قیمتی جھگڑے کی جڑ ہی کٹ جاتی ہے، اور کسی کے پاس کوئی ایسی شئے رہتی ہی نہیں، جس کے متعلق جھگڑے۔ بلاشبہ اس قسم کا تصفیہ خوش آیند ہونا چاہیے، خصوصاً جب کہ یہ اس طرح سے ہوتا ہو، جس طرح سے یہاں ہوا ہے، یعنی صرف واقعات ہی کو بیان کر دیا گیا ہے، جو اس قدر فطری سادگی کے ساتھ ہوا ہے۔

ہم اپنی اس بحث کو کہ سادہ غیرارادی اتمیاز کس طرح ہوتا ہے یہ کہہ کر ختم کرتے ہیں کہ اس کا حامل ایسا خیال ہوتا ہے، جس کو ان دونوں چیزوں کا علم ہوتا ہے، جن کا مقابلہ ہوتا ہے، اور ان کے فرق کا بھی۔ (۲) اس امر کی ایک ناگزیر اور لازمی شرط (جہانتک کہ انسانی ذہن کا تعلق ہے) یہ ہے کہ جن چیزوں میں اتمیاز ہوا ہے ان میں سے ایک خیال اس سے متصل اور پہلے ہونا چاہیے'' اور (۳) اس حالت میں وہ خیال جو دوسری شئے کو جانتا ہے وہ فرق کو بھی جانے گا (یا زیادہ دشوار حالتوں میں اس سے پہلے ایسا خیال ہوگا، جو واقعاً فرق سے واقف ہوگا) اور ان چیزوں کا بھی جن کے مابین یہ ہے۔

اس آخری خیال کے لئے یہ ضروری نہیں کہ یہ ان چیزوں اور ان کے فرق پر مشتمل ہو اور نہ ان کا اس کے اندر ہونا ضروری ہے۔ ایک شخص کا فکر ہر قسم کی چیزوں کو جان سکتا ہے اور مراد لے سکتا ہے، بغیر اس کے کہ ان چیزوں نے اس کے اندر حلول کیا ہو مثلاً بعید آیندہ یا گذشتہ۔ اس صورت میں جو مٹ جانے والی شئے ہم پر مستولی ہوتی ہے، وہ مٹ جاتی ہے۔ اور جب یہ مٹ جاتی ہے، تو اپنے بعد ایک خاص اثر چھوڑ جاتی ہے، جس کا اثر یہ ہوتا ہے، کہ یہ بعد میں آنے والے خیال کی نوعیت کو ایک خاص انداز میں کامل طور پر متعین کرتی ہے، اس کے بعد جو شعور آتا ہے، اس کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے، کہ یہ اس شئے کو بھی جانے جو مٹ چکی ہے اور اس کو اس شئے سے مختلف کہے جو اس میں اس وقت ہے۔

یہاں ہم تدریجاً محسوس ہونے والی سادہ اشیا کے غیرارادی اتمیاز کے متعلق اپنی معلومات کو ختم کر چکے۔ اب ہم اس بحث کو چھوڑتے ہیں، کیونکہ فی الحال

ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ہم کو اس کے اندر اس سے زیادہ عمیق شئے کوئی نظر نہیں آسکتی۔

عمل تحلیل

پہلے ہم وقت ارتسامات کے امتیاز کا عمل تحلیل بیان کیا جاتا ہے۔ ابتداءً ہم جو کسی حقیقت پر نظر ڈالتے ہیں، تو اس کو سادہ فرض کر لیتے ہیں، مگر بعد میں ہم اس کا مرکب کی حیثیت سے ادراک کرنا سیکھ جاتے ہیں ایک ہی حقیقت کو اس طرح نئے طور پر جاننے کو مختصراً عمل تحلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ عمل ہمارے اعمال ذہنی میں سب سے زیادہ کثرت سے ہوتا ہے، اس لئے ہم کو دیکھنا چاہئے کہ یہ کن شرائط کے تحت ہوتا ہے۔

میرے نزدیک اگر شروع ہی سے ہم اس کو ایک اساسی اصول قرار دے لیں، کہ جب کوئی ایسا مجموعی ارتسام ذہن پر واقع ہوتا ہے، جس کے عناصر کا پہلے کبھی علیحدہ علیحدہ تجربہ نہ ہوا ہو، اس کا ناقابل تحلیل ہونا لازمی و ناگزیر ہوتا ہے۔ ایسے مجموعے کے اجزائے ترکیبی میں جس میں بالکل تغیر نہ ہوتا ہو، اور جس کے اوصاف اور کہیں دکھائی نہ دیتے ہوں، کبھی امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اگر تمام ٹھنڈی چیزیں تر اور تمام تر چیزیں ٹھنڈی ہوتیں، تو کیا ہم ٹھنڈک اور تری میں امتیاز کر سکتے یا اگر تمام سخت چیزیں جلد میں چبھتیں اور کوئی غیر سخت چیز جلد میں نہ چبھتی تو کیا ہم کو سختی اور چبھن کا فرق معلوم ہو سکتا؟ اگر تمام سیال چیزیں شفاف ہوتیں، اور کوئی غیر سیال شئے شفاف نہ ہوتی، تو سیال و شفاف کا کبھی امتیاز ہو سکتا؟ اگر گرمی کا مدار بلندی پر ہوتا یعنی جس قدر زمین سے بلند ہوتے جاتے اسی قدر گرمی زیادہ ہوتی جاتی، تو گرمی اور بلندی کے لئے ایک لفظ کام دیجاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کو چند حسیں ہوتی رہتی ہیں، جن کے متلازم ہمیشہ ایک ہی ہوتے ہیں، اسی وجہ سے ان مجموعوں سے جن کے اندر یہ پائے جاتے ہیں، ان کی تحلیل ہمارے لئے ناممکن ہوتی ہے۔ پردۂ شکم کا انقباض پھیپھڑوں کا پھیلاؤ بعض مفاصل کی گردش اور بعض عضلات کا سکڑنا اس کی مثال ہیں۔ پتلیوں کا انعطاف اور قریب و بعید کی اشیا کے دیکھنے کے لئے تطابق (آنکھوں کے معمولی استعمال میں) ناقابل ارتفاع تعلق رکھتے ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک کو (مصنوعی تربیت کے بغیر جس کا ابھی ذکر ہوگا) علیحدہ محسوس نہیں کیا جا سکتا۔ ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ احساسات کے ان مجموعوں کے اسباب

بھی مرکب ہوتے ہیں، اور اسی سے ہم خود احساسات کی ترکیب کے متعلق نظریات قائم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ امتزاج اتصال اجتماع وغیرہ کی بنا پر مرکب ہو گئے ہیں۔ لیکن براہ راست تامل سے ان کی کبھی تحلیل نہیں ہوتی۔ اس کی ایک نمایاں صورت اس وقت نظر کے سامنے آئے گی جب ہم جذبات پر بحث کرینگے۔ ہر جذبہ کی کچھ نہ کچھ خارجی علامتیں ہوتی ہیں۔ اور جذبہ کے ساتھ یہ جسمانی احساسات لازماً و دائماً ہوتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بجائے خود اس کو ایک ذہنی حالت سمجھنا یا اس کو مذکورہ ادنیٰ احساسات سے جدا کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے متعلق یہ ثابت کرنا کہ یہ ایک جداگانہ نفسی واقعہ اور بجائے خود ایک ذہنی حقیقت ہے ناممکن ہے۔ خود کتاب ہذا کے مصنف کو اس کے مستقل وجود کے متعلق بہت شک ہے۔ مگر جن حضرات کو ان کے وجود پر وثوق کامل ہے، ان کو اپنے دعوے کو ثبوت کے لئے اس وقت تک انتظار کرنا چاہیئے، جب تک کہ وہ کوئی ایسا مرضی واقعہ پیش کریں، جس میں مریض کو ایسی حالت میں جذبات کا احساس ہو کہ مکمل فالج نے ان کے مظاہر و علامات کو معدوم کر دیا ہو یا کامل بےحسی نے ان کے محسوس کرنے کی قابلیت کو فنا کر دیا ہو۔

مختصر یہ کہ اگر کوئی معروض ایک وقت میں ہم پر کئی طرح عمل کرے فرض کرو کہ ا ب ج د طریق پر تو ہم کو اس سے ایک ایسا ارتسام ہوتا ہے، جو بعد ازاں اس معروض کے وجود کی علامت ہو جاتا ہے۔ اور اب اس کی تحلیل ا ب ج د میں صرف آیندہ تجربات ہی سے ہو سکتی ہے، جن کی طرف ہم اب متوجہ ہوتے ہیں۔

اگر کسی ایسی شئے کے کسی ایک وصف یا جزو ا کا ہم کو اس شئے سے پہلے کبھی تجربہ ہو لے، اور یہ کسی اور جگہ علیحدہ نظر آ چکی ہو یا کسی اور طرح سے اس حد تک ہمارا معروض بن چکی ہو، کہ ہمارے ذہن میں اس کی واضح یا مبہم کوئی تمثال ہو، اور اس کو ب ج د سے کوئی تعلق نہو، تو وہ جزو ا اس مجموعی ارتسام سے علیحدہ ہو سکتا ہے۔ کسی شئے کی تحلیل کے معنی یہ ہیں، کہ انسان اس کے ہر جزو پر علیحدہ توجہ کرے۔ باب ۱۱ میں ہم کہہ چکے ہیں کہ کسی شئے کی طرف متوجہ ہونے کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ ذہن اس شئے کی ایک علیحدہ تمثال قائم کرکے

اس تمثال کا اس شئے کے ارتسام سے مقابلہ کرے۔ توجہ تحلیل کے لئے شرط ہے اور تمثل جداگانہ توجہ کے لئے شرط ہے۔ پس نتیجہ یہ ہوا کہ تمثل جداگانہ تحلیل کے لئے بھی شرط ہے۔ صرف اس قسم کے عناصر جن سے ہم پہلے سے واقف ہوتے ہیں اور جن کی ہم علیحدہ تمثال قائم کرسکتے ہیں، ان کا مجموعی حسی ارتسام میں امتیاز ہوسکتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمثال مجموعہ میں سے اپنی اصل کو علیحدہ کرلیتی ہے اور اس طرح سے مرکب ہمارے شعور کے لئے اجزا میں متفرق ہوجاتا ہے۔

باب ۱۱ میں جتنے واقعات اس امر کے ثابت کرنے کے لئے نقل کئے تھے کہ توجہ کے لئے داخلی محاکات لازمی ہے، ان سب سے یہ ثابت ہوتا ہے، امتیاز کے کے لئے بھی محاکات لازمی ہے۔ اگر کمرے میں کسی شئے کی تلاش مقصود ہو، یا کتبخانہ میں کسی کتاب کو تلاش کرتے ہوں، تو اگر اس کتاب کا نام جاننے کے علاوہ ہمارے ذہن میں اس کی شکل کی ایک جلی تمثال بھی ہو، تو اس کے ملنے میں سہولت ہوگی۔ دارسٹر شائر کی چٹنی میں ایسا شخص ہینگ کی کبھی تمیز نہیں کرسکتا، جس نے خود ہینگ کو نہ چکھا ہو۔ ایک ٹھنڈے رنگ میں مصور نیلے رنگ کی موجودگی کو اس وقت تک نہیں معلوم کرسکتا، جب تک پہلے اس نے خود نیلے رنگ کا مطالعہ نہ کیا ہو۔ فی الواقع ہم کو جتنے رنگوں کا تجربہ ہوتا ہے، وہ مرکب ہوتے ہیں۔ یعنی خالص ترین اصلی رنگ بھی جب ہمارے سامنے آتے ہیں تو کچھ نہ کچھ سفیدی کا میل ہوتا ہے۔ خالص سرخ یا خالص سبز یا خالص بنفشئی رنگ کا ہمیں کبھی تجربہ نہیں ہوتا۔ اور اس لئے ان کا ہم کو نام نہاد اصلی رنگوں میں سے جن سے کہ ہم کو سابقہ پڑتا ہے کبھی امتیاز نہیں ہوتا۔ متعلم کو یاد ہوگا کہ ایک آلۂ موسیقی کی آواز میں زائد سرتی پر صرف اس وقت توجہ ہوسکتی ہے، جب اس کو علیحدہ نکال کر دیکھ لیا گیا ہو۔ اس صورت میں تمثل اس سے پُر ہوتا ہے اور اس کے قریب آواز وہ مرکب سرتی میں بھی سن لیتا ہے۔ ہیلم ہولٹز جس کے مشاہدے کا بیان ہم پہلے اقتباس کرچکے ہیں اس صورت حال کی دشواری کو اس طرح سے بیان کرتا ہے، جس سے اس بات کی جس کو میں ثابت کرنا چاہتا ہوں نہایت عمدگی سے تائید ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"سرتی کے احساس کے سادہ عناصر یعنی سادہ سرتیاں خود تنہا بہت کم مسموع ہوتی ہیں۔ جن آلات سے یہ پیدا بھی ہوسکتی ہیں (جیسے کہ گمگ کے خانوں کے سامنے کے دوشاخے) جب ان کو شدت سے بجایا جاتا ہے، تو کمزور بالائی جزیئے پیدا ہوتے ہیں جو کچھ تو کان کے اندر ہوتے ہیں اور کچھ باہر ہوتے ہیں۔ ۔۔۔۔ اس لئے ان سادہ سرتیوں کے صحیح اور قطعی تمثالات کو اپنے حافظہ کے اندر ثبت کرنے کے مواقع بہت کم ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اجزائے ترکیبی غیر متعین اور مبہم طور پر معلوم ہوں تو ان کے مجموعہ کی تحلیل بھی اسی قدر غیر یقینی ہوگی۔ اگر ہم کو یقین کے ساتھ یہ معلوم ہو کہ وہ سرتی جس پر غور ہو رہا ہے اس کا کس قدر حصہ اصل سے منسوب ہونا چاہئے تو ہمارا اس امر کے متعلق مذبذب ہونا لازمی ہے کہ جزیوں سے کیا متعلق ہے۔ لہذا ہم کو ابتداءً ان عناصر کو علیحدہ علیحدہ پیدا کرنا چاہئے جن کو انفرادی طور پر قابل سماعت بنانا ہے، تاکہ ان کے مطابق حس کی یاد تازہ ہو جائے۔ اس تمام کارروائی کے لئے توجہ تام کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کو وہ آرام بھی حاصل نہیں ہوتا جو اختبار کا بار بار اعادہ کرنے سے حاصل ہوسکتا ہے جیسا کہ نغموں کو سروں میں تحلیل کرتے وقت ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم انفرادی طور پر سروں کو متعدد بار علیحدہ سن لیتے ہیں، برخلاف اس کے سادہ سرتی کو ہم شاذ و نادر ہی سنتے ہیں اور سادہ سرتیوں سے مرکب آوازوں کو بنتے ہوئے تو کبھی سنتے ہی نہیں۔

عمل تجرید یا انتزاع

حقیقت کے بہت ہی کم اجزا ایسے ہوتے ہیں، جو ہمارے سامنے بالکل منفرد آتے ہوں۔ بالعموم ایک مرکب مظہر مثلاً ا ب ج د میں اکٹھے ساتھ جو کچھ ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس کی قوت ب ج د کی نسبت سے زیادہ سے زیادہ سے لیکر کم سے کم تک ہوتی ہے، یا یہ ہوتا ہے، کہ یہ اور مرکبوں میں اور اوصاف کے ساتھ مجتمع نظر آتا ہے۔ مثلاً ا ر س ص، ا ط ن ک اگر حالات مفید ہوں، تو تجربہ ا کے ان تغیرات میں سے کوئی سا تغیر، اس میں اور اس کے متلازمات میں فرق محسوس کرنے، اس کے ممیز و منفرد ہونے کا باعث ہو جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ اسکا کوئی قطعی امتیاز نہ ہوگا۔ بلکہ صرف ایک حد تک ہی ہوگا۔ لیکن یہی امتیاز اس مرکب کی تحلیل کا سبب بن جائے گا، جس کا یہ ایک

جزو تھا۔ اس عمل تفرید و امتیاز کو انتزاع یا تجرید کہتے ہیں اور جو جزو اس طرح سے منفرد ہوتا ہے اس کو منتزع یا مجرد کہتے ہیں۔

پہلے اضافی طاقت یا شدت کے تغیرات پر غور کرو۔ فرض کرو مرکب کے تین درجے ہیں مثلاً ل ب ج د، اب ج د اور اب ج ض۔ ان مرکبات پر یکے بعد دیگرے غور کرتے وقت ذہن کو فرق کے صدمات محسوس ہونگے۔ علاوہ بریں فرق سلسلہ وار بڑھینگے، اور ان کی جہت ہر قسم کی معلوم ہو گی۔ اب ج د سے ل ب ج د تک تو اضافہ ا کی جانب ہے، اور اب ج ض تک د کی جانب ہے۔ اور جہت کے یہ فرق مختلف طور پر محسوس ہوتے ہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ جہت ا اور جہت د کے مابین امتیاز ہم میں ازیادہ کافی الواقع کوئی مجرد وجدان پیدا کر دے گا۔ مگر یہ ان اوصاف میں سے ہر ایک کے تعقل کرنے یا بیان کرنے اور اس کو ایک خاص جہت کی انتہا قرار دینے کی طرف رہبری ضرور کرتا ہے۔ مثلاً خشک شرابوں اور میٹھی شرابوں میں فرق ہے، اور ان کا ایک سلسلہ ہوتا ہے۔ اس صورت میں ایسا ہوتا ہے کہ ہم کو خالص شیرینی کا شکر میں تجربہ ہوتا ہے، اور اس کو ہم شراب کے ذائقہ سے علیحدہ کر سکتے ہیں۔ مگر کوئی شخص نہیں جانتا کہ خشکی کا بذات خود کیسا ذائقہ ہوتا ہے۔ مگر یہ خشکی کی جہت میں کوئی انتہائی شئے ہوتی ہو گی۔ اور اگر کبھی ہمارے یہ سامنے آجائے تو غالباً ہم اس کو اپنے مجرد تعقل کی اصل ہونے کی وجہ سے ضرور پہچان لینگے کچھ اسی طرح سے ہم مختلف قسم کے گوشتوں کے ذائقہ کا قصور قائم کرتے ہیں ان کے اس احساس سے علیحدہ جو زبان پر ہوتا ہے، یا پھلوں کا ان کی تیزی سے قطع نظر کرکے وغیرہ اور اسی طرح ہم اجسام کے لمس کو ان کی حرارت و برودت سے علیحدہ کر لیتے ہیں۔ ہم ایک عضلہ کے انقباض کی کیفیت کو اس کی وسعت سے یا ایک عضلہ کے انقباض کو دوسرے عضلوں سے علیحدہ کرکے سمجھ سکتے ہیں، مثلاً جب ہم منشوری شیشوں سے مشق کرتے ہیں، اور اپنی آنکھوں کے انعطاف کو متغیر کرکے اور تطابق کو غیر متغیر رکھ کر اس جہت کو معلوم کرتے ہیں، جس میں ہمارا احساس انعطاف احساس تطابق سے مختلف ہوتا ہے۔

لیکن کسی کیفیت کے تغیر شدت سے انتزاع میں اتنی مدد نہیں ملتی جتنی کہ ان مجموعوں کی کثرت و تنوع سے ملتی ہے، جن میں کہ یہ واقع ہوتی ہے۔ جو شئے کبھی

ایک شئے کا جزو معلوم ہوتی ہو، اور کبھی دوسری شئے کا وہ دونوں سے علیحدہ ہو جاتی ہے، اور ذہن کے انتزاعی تفکر کا معروض بنجاتی ہے۔ اس کو قانون افتراق بہ تغیر تلازمات کہہ سکتے ہیں۔ اس قانون کا عملی نتیجہ یہ ہے، کہ جو ذہن اس کے ذریعے سے کسی شئے کو جدا کرلیتا ہے، تو جب کبھی اس کو اس سے کسی مجموعے میں سابقہ پڑتا ہے، تو وہ اس کو اس سے علیحدہ کرسکتا ہے۔ اس قانون کو علمائے نفسیات نے اکثر تسلیم کیا ہے، اگرچہ کسی نے بھی جہانتک مجھے علم ہے اس کی ذہنی تاریخ میں وہ اہمیت نہیں جتائی جس کا یہ مستحق ہے۔ مسٹر اسپنسر کہتے ہیں۔

" اگر یہاں خاصہ اخواص ب ج د کے ساتھ واقع ہوتا ہے دوسری جگہ ج ہ س کے ساتھ اور کسی اور جگہ ہ و ب کے ساتھ ..... تو یہ ہونا لازمی ہے، کہ تجربات کے متواتر ہونے کی بدولت ان اوصاف کے جسم پر جو ارتسامات ہونگے وہ غیر مربوط ہو جائینگے اور جسم میں بھی یہ ایک دوسرے سے اسی طرح علیحدہ ہو جائینگے، جس طرح ماحول میں ہوتے ہیں، جس سے آخر کار یہ قابلیت لازمی طور پر پیدا ہو جائے گی، کہ جزئی اجسام سے علیحدہ اوصاف کی شناخت ہوسکے گی"

اس سے بھی زیادہ ڈاکٹر مارٹینو کی وہ عبارت اس موضوع پر صحیح ہے جس کا میں اقتباس کرچکا ہوں وہ لکھتے ہیں

" جب ایک سرخ ہاتھی دانت کی گیند کو ایک لمحہ کے لئے نظر کے سامنے لاکر ہٹالیا جاتا ہے، تو یہ اپنے بعد یہ ایک ایسی ہی ذہنی تمثال چھوڑتی ہے، جس میں تمام وہ ارتسامات جو اس سے ہم کو ایک وقت میں ہوئے تھے، غیر ممیز طور پر خلط ملط ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اگر سفید گیند لائی جائے، تو پہلی تمثال کی ایک کیفیت اپنے آپ کو علیحدہ کرلیگی، اور اس کا رنگ نئے احضار کے تقابل کی وجہ سے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے گا۔ اس کے بعد فرض کرو کہ ایک بیضہ سامنے لایا جاتا ہے، اس کی شکل کا فرق پہلی تمثال کی شکل کو ممیز کردے گا۔ اسی طرح ایک ایسی شئے جو ہمکو ابتداءً محض ایک شئے معلوم ہوتی تھی پہلے سرخ شئے پھر سرخ گول شئے وغیرہ بنجاتی ہے"

کسی خاص شئے کو بار بار مختلف مجموعوں میں دیکھنا کیونکر اس کو ان سب

سے یا ان میں سے کسی ایک سے علیحدہ ہو جانے اور شعور کے سامنے ایک منفرد شے کی حیثیت سے آجانے کا باعث ہوتا ہے؟ یہ ایک حد تک معمہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ مختلف متلازمات عصبی اعمال ایک دوسرے کی قوت کو دبا دیتے ہیں یا تیز کر دیتے۔ مسٹر اسپنسر کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے کہ محض یہ واقعہ کہ جزو مشترک کا اپنے ساتھیوں سے زیادہ اعادہ ہوتا ہے اس کو ایسی شدت بخش دے گا کہ اس کا انتزاع ہونا لازمی ہوگا۔

بظاہر تو یہ توجیہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، مگر جب اس کا ذرا زیادہ غور سے امتحان کیا جاتا ہے، تو ناقص ثابت ہوتی ہے کیونکہ متلازمات کے چند بار متغیر ہونے کے بعد، پہلی بار جس شئے کی طرف توجہ منعطف ہوتی ہے وہ ہمیشہ وہ شئے نہیں ہوتی جس کا بار بار اعادہ ہو چکتا ہے۔ بلکہ یہ زیادہ ممکن ہے کہ جس شئے کی طرف توجہ منعطف ہو، وہ تمام متلازمات میں سب سے زیادہ نئی ہو۔ اگر کسی لڑکے نے اپنی تمام عمر میں کشتیوں ناؤوں کے علاوہ کوئی شئے نہ دیکھی ہو، تو غالباً اس نے اپنے بادبان کے تصور میں اس خصوصیت کو کبھی علیحدہ نہ کیا ہوگا کہ یہ طولاً لٹکا یا جاتا ہے۔ جب وہ پہلی مرتبہ مربع جہاز کو دیکھتا ہے، تو اس وقت اس کو اس کے طولاً لٹکنے کی خصوصیت کو علیحدہ کرنے کا موقع ملتا ہے، اور وہ اس کو بادبان کے عام تصور سے علیحدہ کرتا ہے۔ مگر اس وقت بیس مواقع میں سے ایک موقع اس بات کا ہوتا ہے کہ لڑکے کے شعور میں صورت ایسی نہیں ہوتی جس شئے کی طرف اس کی توجہ منعطف ہوتی ہے وہ آڑا لٹکنے کی خصوصیت ہوتی ہے۔ وہ گھر جائیگا اور اس کا ذکر کریگا۔ اور غالباً شعوری طور پر اس کو وہ کبھی بیان نہ کر سکیگا کہ عام خصوصیت کس شئے پر مشتمل ہے۔

تجرید کی اس صورت کا تحقق نہایت وسیع پیمانے پر ہوتا ہے۔ کیونکہ جس دنیا میں ہم اپنے آپ کو پاتے ہیں اسکے عناصر ہر جگہ ظاہر ہوتے ہیں اور ان کے متلازمات ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن دوسری جانب انتزاع گویا کبھی مکمل نہیں ہوتا۔ مرکب کی تحلیل کبھی کامل نہیں ہوتی کیونکہ کبھی کوئی عنصر ہم کو تنہا نہیں ملتا۔ اور اس لئے ہم ایک مرکب کو اس طرح سے اپنے سامنے نہیں لا سکتے کہ اس کے اجزائے ترکیبی

ہیں سے کسی ایک کی قطعاً خالص تمثال ہمارے ذہن میں ہو۔ رنگ آوازیں خوشبوئیں اور مادہ سے اس قدر ملی جلی ہوتی ہیں جس طرح تجربہ کے زیادہ صوری عناصر ملے ہوئے ہوتے ہیں جیسے کہ امتداد شدت سعی لذت فرق مشابہت ہمنوائی بڑائی طاقت اور خود شعور بھی، یہ سب کے سب دنیا کے اندر جڑے ہوتے ہیں۔ لیکن ان کے تغیرات و ترکیبات سے ہم اس جہت کا خاصہ اچھا تصور قائم کرسکتے ہیں جس میں ہر عنصر باقی عناصر سے مختلف ہوتا ہے۔ اور اس طرح سے ہم اس کا تصور حد کے تصور کے طور پر کرتے ہیں، اور اس سے ایک شئے کے معنی لیتے رہتے ہیں۔ جس صورت میں محسوسات بہت سے ہوتے ہیں، مثلاً حرارت برودت، رنگ بوئیں وغیرہ تو ہم جہات کی تقریباً انتہا تک پہونچ جاتے ہیں، اور ان مثالوں میں ہم کو اس امر کا تقریباً صحیح ادراک ہوجاتا ہے کہ ہم کس شئے کا انتزاع کرنا چاہتے ہیں۔ مگر یہ بھی تقریباً ہی ہوتا ہے۔ اور اگر ٹھیک ریاضیاتی صحت کے ساتھ دیکھا جائے تو ہماری جتنی مجرد حدود ہیں، ان کے متعلق یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ یہ ایسی چیزیں ہیں جن کا ناقص طور پر ہی تمثل ہوسکتا ہے۔ فی الحقیقت یہ عمل تعقل ہوتا ہے، اور ہر جگہ حتیٰ کہ سادہ حسی اوصاف میں بھی یہ تقریباً ویسا ہی عمل ہوتا ہے، جیسا کہ وہ عمل جس سے ہم کو مجرد خیر کامل مسرت، مطلق قوت وغیرہ کے تصورات ہوتے ہیں یہی حال مرکبات میں ہے۔ فرق براہ راست ادراک اور جہت فرق کی ایک خیالی حد تک تمثلی تطویل کا ہے جس کے تصور کو ہم قائم رکھتے ہیں اور اپنے مباحث کلام میں جگہ دیتے ہیں۔

اب تجرید و تحلیل کے متعلق جس قدر مفید باتیں کہہ سکتا تھا وہ سب کچھ کہہ چکا ہوں۔

مشق سے قوت امتیاز بڑھ جاتی ہے

ابتک میں نے جو واقعات فرض کئے تھے، ان سب میں فرق اسقدر موجود تھے کہ بالکل نمایاں معلوم ہوتے تھے، اور جہاں چند چیزیں یکے بعد دیگر نظر کے سامنے آتی تھیں وہاں امتیاز غیر ارادی طور پر ہوجاتا تھا۔ مگر غیر ارادی طور پر ہونا تو کجا اکثر اوقات امتیازات ارادی طور پر بھی نہایت دشوار ہوتے ہیں،

اور اکثر اشخاص کبھی کر ہی نہیں سکتے۔ پروفیسر ڈی مارگن نے یہ خیال کر کے ادراکی امتیاز کی نسبت نہیں بلکہ تعقلی امتیاز کی نسبت حسب ذیل عبارت خاصی ظرافت آمیز پیرائے میں لکھی تھی۔

"تعلیم یافتہ طبقہ کی ایک بہت بڑی تعداد (اب یہ امر کہ وہ کثرت ہے یا قلت اس کو میں نہیں جانتا، شاید ایک درجن میں سے چھ اور دوسرے میں سے نصف درجن امتیاز کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے) اور ان سے نہ کبھی امتیاز کرایا جا سکتا، اور نہ یہ امتیاز کرنے کی کبھی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس قسم کی تمام چیزیں کنی کاٹنے اور گریز کرنے کے مساوی ہیں۔ یہ لوگ ایک شخص کو گھوڑے کی چوری کی پاداش میں بھیڑ چرانے کے قانون کے تحت پھانسی دیدینگے، اور جب تم گھوڑے اور بھیڑ کے امتیاز پر ان سے بحث کروگے تو تم پر ہنسینگے"

اگر امتیازی نتائج کے ساتھ انسان کی کوئی ذاتی یا عملی غرض وابستہ ہو، تو اس سے اس کے فرقوں کے دریافت کرنے کی قوت حیرت انگیز طور پر ذکی ہو جاتی ہے۔ خود مجرم تو غالباً گھوڑے اور بھیڑ کے مابین فرق کو نظر انداز نہ کرے گا۔ طویل مشق و محنت کا بھی امتیاز پر وہی اثر ہوتا ہے۔ ان دونوں باتوں کی وجہ سے ذہن خفیف خفیف فرقوں کو بھی اسی سہولت کے ساتھ محسوس کر لیتا ہے، جس سہولت کے ساتھ بصورت دیگر وہ صرف بڑے فرقوں کو محسوس کرتا تھا۔ ہمیں اس امر کی تلاش کرنی چاہیے کہ ان کے اثر کا طریق عمل کیا ہے، اور ابتدا مشق و عادت سے کرنی چاہیے۔

حرکی کمالات میں یہ مثل سب سے زیادہ صادق آتی ہے، کہ مشق انسان کو کامل بنا دیتی ہے۔ لیکن حرکی کمالات کا انحصار ایک حد تک حسی امتیاز پر ہوتا ہے۔ بلیرڈ کھیلنے نشانہ لگانے رسے پر ناچنے کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ انسان حس کے خفیف ترین فرقوں میں بھی امتیاز کرے اور ان پر نہایت ہی صحیح عضلی حرکات کر سکے۔ خالص حسی حلقہ میں ہم دیکھتے ہیں، کہ پیشہ ور خریدار اور آنکنے والے خاص چیزوں کے متعلق خاص ہی امتیازی قابلیت رکھتے ہیں۔ ایک شخص پیرانی میڈیرا شراب کی بوتل کے بالائی نصف اور زیرین نصف

ذائقہ میں تمیز کر سکتا تھا۔ دوسرا آٹے کو دیکھ کر یہ بتا سکتا تھا کہ گندم بارانی زمین کا ہے یا نہری زمین کا۔ لورا برجمین جو اندھی بہری اور گونگی تھی، اس نے اپنی قوت لمس کو اس قدر قوی کر لیا تھا، کہ اس نے ایک شخص سے ایک بار مصافحہ کیا تھا، سال بھر کے بعد پھر اس شخص سے ملنے کا اتفاق ہوا تو ہاتھ کو چھو کر اس نے اس شخص کو پہچان لیا۔ جو لیا بریس جو بصارت سماعت و گویائی کے فقدان میں لورا برجمین کی بہن تھی، ہارٹفورڈ کے بیت المعذورین میں صدہا معذوروں کے کپڑوں کو، دھوبی کے یہاں سے آنے کے بعد، محض اپنی قوت شامہ کے ذریعے سے علیحدہ کر لیا کرتی تھی۔

یہ واقعہ اس قدر معروف ہے کہ شاید کسی عالم نفسیات نے اس کو محتاج تشریح نہیں سمجھا۔ غالباً اسے انھوں نے محض یہ خیال کر کے نظر انداز کر دیا ہے کہ مشق لازمی طور پر قوت امتیاز کو زیادہ کر دیتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ انھوں نے اس کے متعلق یہ کہا ہے کہ اس کی توجیہہ توجہ سے ہوتی ہے۔ ہم عادتی چیزوں کی طرف زیادہ متوجہ ہوا کرتے ہیں اور جس شئے کی طرف ہم زیادہ متوجہ ہوتے ہیں اس کا ادراک ہم کو بہت تفصیلی ہوتا ہے۔ گو یہ جواب صحیح ہے لیکن بہت ہی مجمل ہے۔ میرا یہ خیال کہ ہم اس سے زیادہ قطعی جواب دے سکتے ہیں۔ جب کبھی تجربے سے امتیاز کی ترقی معلوم ہوتی تو دو بین سبب عمل کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

اول تو یہ جن چیزوں کے مابین فرق محسوس ہوتا ہے، وہ مختلف ساتھی پیدا کر لیتی ہیں اور یہ ان کے تباین میں مد ہوتے ہیں۔

فرق ہم کو اسی قسم کے بڑے فرق کو یاد دلاتا ہے، اور یہ ہمارے ان کی جانب متوجہ ہونے میں معین ہوتے ہیں۔

پہلے ہم پہلی علت کا مطالعہ کرتے ہیں، اور دو مرکب فرض کرتے ہیں، جن میں دس دس عنصر ہیں۔ فرض کرو کسی مرکب کا کوئی عنصر دوسرے کے جوابی عنصر سے اس طرح مختلف نہیں ہے کہ اگر محض ان دونوں کا مقابلہ کیا جائے، تو اس میں امتیاز ہو سکے۔ اور فرض کرو کہ اس غیر محسوس فرق کی مقدار ا ہے۔

مگر مرکب ایک دوسرے سے اس مختلف طرح سے مختلف ہونگے۔ اور اگرچہ بجائے خود
ہر فرق کا ادراک نہ ہو سکے مگر مجموعی فرق کے مساوی ہو گا اس کی طرف اچھی
خاصی طرح سے توجہ منعطف ہو سکے گی۔ مختصر یہ کہ ایک فرق کے اندر جسقدر امور
ہوتے ہیں، ان کی تعداد بڑھانے سے بھی امتیاز اسی قدر اچھی طرح سے ہو سکے گا،
جس طرح کسی ایک نقطہ پر مقدار فرق کے اضافہ کرنے سے ہو سکتا ہے۔ دو آدمی جن
کا منہ ناک آنکھیں رخسار ٹھوڑی بال باہم خفیف فرق رکھتے ہوں ان میں بھی
ہم کو اسی طرح سے دھوکہ نہ ہو گا جس طرح ایک ہی طرح کی ایسی دو شکلوں میں
جن میں ایک کے مصنوعی ناک لگی ہو، اور دوسری کے نہ ہو۔ ان صورتوں میں فرق
صرف یہ ہے کہ ایک میں ہم نقطہ اختلاف کا آسانی کے ساتھ نام لے سکتے ہیں
اور دوسرے میں نہیں لے سکتے۔

پس دو چیزیں ب و ج جن میں اس وقت باہم تمیز نہیں ہو سکتی جب
ان کا تنہا مقابلہ کیا جاتا ہے ممکن ہے جب مختلف ساتھیوں کے ساتھ مل جائیں، اور
اس طرح سے جو مرکب بنیں ان میں ممکن ہے، نہایت آسانی کے ساتھ امتیاز
کیا جا سکے۔ پس مشق سے جو قوت امتیاز بڑھ جاتی ہے اس کی وجہ ممکن ہے ایک
حد تک یہ ہو کہ طرفین میں جو دراصل خفیف فرق تھا اس میں مختلف ساتھیوں
کے اضافہ سے فرق میں اضافہ ہو گیا اور نتیجہ کو تقویت پہونچ گئی۔ فرض کرو
ب و ج طرفین ہیں۔ اگر ا، ب کے ساتھ ہو جائے اور ج، د کے ساتھ تو ممکن ہے
اب، ج د کی نسبت بہت متباین معلوم ہونے لگیں، اگرچہ ب اور ج بظاہر یکساں
معلوم ہوتے تھے۔

مثال کے طور دیکھو کہ ایک شخص کلیرٹ (شراب) کو برگنڈی (شراب)
سے کیونکر تمیز کرتا ہے۔ غالباً اس نے ان کو مختلف مواقع پر پیا ہو گا۔ جب اس نے
پہلی بار کلیرٹ کو پیا ہے تو اس کا نام اس نے کلیرٹ سنا تھا، اور وہ فلاں فلاں
چیزیں کھا رہا تھا۔ دوسری بار جب اس نے اس کو پیا ہے، تو ان تمام واقعات
کی یاد جو پہلی بار پیتے وقت ہوئے تھے، اس کے کان میں گونج جاتی ہے۔ اس
کے بعد جب اس نے برگنڈی کو پیا تو اس کو [illegible] ہوا کہ یہ ایک قسم

کی کلیرٹ ہے۔ مگر اس کے پوری طور پر کلیرٹ ہونے میں کچھ کمی سی محسوس ہوئی، اور اسی وقت سنا کہ اس کا نام برگنڈی ہے۔ اس کے بعد چند اور مواقع پر امتیاز غیر یقینی ہوگا۔ اور وہ اپنے سے یہ سوال کرتا ہے یہ شراب ان دو میں سے کونسی ہے۔ مگر آخرکار کلیرٹ کا ذائقہ اور بو خاص طرح سے اس کا نام یاد دلا دیتے ہیں، اور وہ کہتا ہے کہ یہ شراب میں نے فلاں فلاں مواقع پر پی تھی وغیرہ اور برگنڈی کا ذائقہ اور بو اس کے نام کو یاد دلا دیتے ہیں، اور اس کو یاد آجاتا ہے کہ اس کو فلاں فلاں مواقع پر پیا تھا۔ اور جب دونوں کے مختلف متولفات عالم وجود میں آجاتے ہیں، اسی وقت ان کا امتیاز کامل و پائدار ہوتا ہے۔ کچھ مدت کے بعد میز اور متولفات کے دوسرے حصے اس قدر کثیر ہو جاتے ہیں کہ یہ واضح طور پر شعور میں نہیں آتے۔ مگر اس کے ساتھ ہی ہر شراب کا اپنے نام کے ساتھ ربط قوی تر ہو جاتا ہے، اور آخرکار ان میں سے ہر ایک کے ذائقہ اور بو سے قطعی و یقینی طور پر اس کے نام کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اور کسی اور شئے کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ اس میں ذائقوں کی نسبت بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے، اور یہ ذائقوں کے امتیاز کو زیادہ کرنے میں ہمارے معین ہوتے ہیں۔ اس قسم کا کوئی نہ کوئی عمل ہمارے تجربہ میں ہونا لازمی ہے۔ گائے کے اور بکری کے گوشت کے ذائقہ میں اسٹرابیری اور راسبری کے ذائقہ گلاب اور بنفشہ کی خوشبو کو اپنے ساتھ مختلف ساتھیوں کا جمع کر لینا ضروری ہے جو ان فرق کو جو طرفین میں محسوس ہو رہے ہیں تقویت بخشتے ہیں۔

متعلم کہہ سکتا ہے کہ اس کا ہمیں دو چیزوں میں فرق کے محسوس کرانے سے کوئی تعلق نہیں ہے یہ تو محض ان کی تعین و شناخت اور گویا کہ ان کا سمجھنا ہے۔ مگر جس شئے کو ہم ان کے فرق کے طور پر محسوس کرتے ہیں، اس کو ہم اس وقت بھی محسوس کرینگے، جب ہم میں اس کا نام بتانے اور اس کو الفاظ میں شناخت کرنے کی قابلیت نہ ہوگی۔

اس کا میں یہ جواب دیتا ہوں، کہ اس میں شک نہیں کہ پہچاننے سے فرق ہمیشہ مقرون بنجاتا ہے اور زیادہ نمایاں معلوم ہونے لگتا ہے۔ مثلاً ہن کل باہر نکلا

تھا اور میں نے یہ کہا تھا کہ برف جو پڑی ہے، اس کی شکل بہت عجیب وغریب ہے، یعنی ایسی ہے جو برف کی معمولی شکل سے مختلف ہے۔ میں نے اس کے متعلق کہا تھا کہ یہ ابرقی نظر آتا ہے، اور مجھے یہ معلوم ہوا کہ جونہی میں نے اس کو ایسا کہا کہ فرق پہلے سے بھی زیادہ نمایاں اور متعین ہو گیا۔ لفظ ابرقی کے اور تضمنات نے اس برف کو معمولی برف سے اور دور پھینک دیا، اور ایسا معلوم ہوتا تھا، کہ اس کی خاص شکل کا امتیاز اس لفظ سے بڑھ گیا ہے۔ میرے خیال میں اس قسم کا کوئی اثر ہمارے فرق محسوس کرنے میں ان چیزوں کا نام لینے سے ضرور پیدا ہو جاتا ہے، اور اس کو عام طور پر تسلیم کیا جائے گا۔ اگرچہ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ میرے لئے یہ بات قطعی طور پر ثابت کرنا تو مشکل ہے کہ ایسی دو چیزوں کا نام لینا یا اور کسی طرح سے ان کو پہچاننا جن میں امتیاز ہونا مشکل ہو ان کے ابتدائً متفرق محسوس ہونے کے لئے لازمی ہے۔

لہ جو توجیہ میں پیش کرتا ہوں، اس میں یہ بات مسلم مانی گئی ہے کہ اب ایسا فرق جو اپنے خفیف ہونے کی بنا پر ذہن کو متوجہ نہ کر سکتا ہو، اس قدر قوی ضرور ہوگا، کہ عینی مولفات کی طرف ذہن کو منتقل کر کے اپنی "حدود" کو باقی رکھ سکے۔ بہت سے مشاہدات کی بنا پر اس بات کا قرینہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ غیر شعوری استناج کے تمام واقعات اس کے ثبوت ہیں۔ ہم ایک تصویر کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ فلاں مصور کا عمل معلوم ہوتی ہے، اگرچہ ہم اس کی مخصوص خصوصیات کو بتا نہ سکیں۔ ایک شخص کے چہرے کو دیکھکر ہم کہتے ہیں کہ یہ شخص مخلص معلوم ہوتا ہے، اگرچہ ہم اپنے اس خیال کی تائید میں کوئی متعین وجہ پیش نہ کر سکیں۔ ادراک حسی کے جن واقعات کا ہیلم ہولٹز سے اقتباس کیا گیا ہے وہ اس کی مزید مثالیں ہیں۔ ذیل میں ایک اور عمدہ مثال دی جاتی ہے، اگرچہ اس کا سمجھنا ادراک مکان کا باب پڑھ لینے کے بعد یہاں کے مقابلہ میں آسان ہوگا۔ دو اسٹیریواسکوپک سلائڈ لو۔ اور ہر آدھے سلائڈ پر دو نقطے ا و ب بناؤ۔ لیکن ان کا فصل کچھ ایسا رکھو کہ ا دونوں سلائڈوں پہ ایک فاصلہ پر ہوں، اور ب سلائڈ نمبر ا میں سلائڈ نمبر دو کی نسبت قریب تر ہوں۔ علاوہ اس اب کا فاصلہ اب' کے مساوی اور اب' کا فاصلہ اب'' کے مساوی بناؤ پس :-

میں صرف ایک جزوی توجیہ پیش کرتا ہوں۔ بلاشبہ یہ مکمل نہیں ہے۔ مثلاً اس امر پر غور کرو کہ مشق سے جلد کی مقامی قوت امتیاز کس قدر بڑھ جاتی ہے، ہتھیلی پر پرکار کی سوئیوں کے علیحدہ محسوس ہونے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ ان میں باہم نصف انچ کا فاصلہ ہو۔ لیکن ایک دو گھنٹے کی مشق کے بعد ہم ایک چوتھائی انچ سے بھی کم فاصلہ پر بھی ان کو دو محسوس کر سکتے ہیں۔ لیکن اس تجربہ میں اگر ہم جلد کے ایک ہی قطعہ کو کئی بار نقاط پرکار سے مس کرتے ہوں، تو یہ توجیہ بالکل درست ثابت ہوگی۔ فرض کرو جلد پر ا ب ج د ر س نقاط کا ایک خط ہے۔ فرض کرو ا اور ب کے مابین مقامی فرق کا احساس اس قدر قوی ہے کہ جب نقاط پرکار ایک ساتھ مس کرتے ہیں، تو یہ فوراً دو معلوم ہوتے ہیں۔ مگر ج د کے مابین فصل ابتدائً اتنا کم ہے کہ دو محسوس نہیں ہوتے۔ اگر ہم پرکار کے نقطوں کو ا و س پر رکھ کر آغاز کریں اور ان نقطوں کے مابین جو زاویہ ہے، اس کو کم کرتے چلے جائیں، تو جب پرکار کی سوئیاں ج و د کے قریب آئینگی تو پہلے کی طرح ان کے دو نقطوں کے مس کرنے کا خیال اب

بقیہ حاشیہ گزشتہ

سلائڈ نمبر ۱　　لَ　　بَ　　لَ　　بَ

سلائڈ نمبر ۲　　لَ　　بً　　لَ　　بً

یکے بعد دیگرے دونوں سلائڈوں کی طرف معکوس نمائی طور پر دیکھو تا کہ اپنے دونوں سلائڈوں کے لَ کا براہ راست ارتکاز ہو یعنی ان کے شبیہ (دونوں آنکھوں کے مرکز بصارت پر پڑیں) اس صورت میں لَ ایک معلوم ہوں گے۔ اور شاید ب بھی۔ لیکن ب جو ایک معلوم ہوتی ہے وہ سلائڈ نمبر ایک میں اسکے قریب اور سلائڈ نمبر ۲ میں ب سے دور معلوم ہوگی۔ لیکن اگر شکلیں صحیح بنی ہوئی ہوں، تو بَ اور بً لازمی طور پر عینی نقطوں کو متاثر کریں گے، ایسے نقطوں کو جو مساوی طور پر نقطہ مرکزی کے داہنی طرف ہونگے، بَ بائیں آنکھ میں اور بً داہنی آنکھ میں۔ یہی بات بَ بً کے متعلق صحیح ہے۔ نقاط عینی وہ ہوتے ہیں جنکی حسوں میں امتیاز نہیں ہوتا۔ چونکہ ان دو مشاہدوں میں یہ ایسے مخالف ادراکات فاصلہ کا باعث ہوتے ہیں، اور حرکت کے ایسے مخالف رجحان پیدا کرتے ہیں، تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دو ایسے عمل جو بالکل غیر ممیز احساسات پیدا کرتے ہوں، ممکن ہے مخالف یعنی حسی اور حرکی دونوں قسم کے موتلفات کے ذریعہ سے باہم تعلق رکھتے ہوں۔

بھی ہوگا۔کیونکہ نقطہ س نقطہ ص کے اس قدر قریب اور اس کے اس قدر مشابہ ہوگا کہ یہ اپنے ساتھ ص کو بھی متہیج کردے گا۔اسی طرح د س کو یاد دلائے گا اور بعیدی طور پر ص کو بھی۔اس طرح ج و د محض ج و د ہی نہ ہونگے بلکہ ا ب ج اور د س ص ارتساموں کے مانند ہونگے جن میں بین فرق ہے۔مگر واقعی تجربہ میں تربیت اس باقاعدگی کے ساتھ نہیں ہوتی، اور ہم آخر کار ج و د میں امتیاز کرنا سیکھ جاتے ہیں، بغیر اس کے کہ ان میں سے کسی ایک نقطہ کے ساتھ ا ب اور س ص کا کوئی پائیدار تعلق ہو۔ والکمین کے تجربات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہونچتی ہے۔ ان صاحب نے اور فشنر نے زرمک کے مشاہدات کو دیکھ کر کہ نابینا کی جلد سمکھوں کے مقابلہ دونی قوت امتیاز رکھتی ہے۔ اختبارات کے ذریعہ سے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مشق سے بھی جلد کی قوت امتیاز بہت بڑھ جاتی ہے۔ان کی تحقیق یہ ہے کہ ایک ہی نشست میں وہ فاصلے جن پر پرکار کی سوئیاں دو نقطوں کو مس کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں، آخر میں شروع کی نسبت نصف سے بھی کم رہ گئے۔ اور بعض اوقات ترقی یافتہ حسیت دوسرے دن تک باقی رہی۔ مگر ان کی یہ بھی تحقیق ہے کہ اس طرح جلد کے ایک حصہ سے مشق کرنے سے یہی نہیں ہوتا کہ جسم کے مقابل کے حصے کی قوت امتیاز بڑھ گئی، بلکہ اس کے گرد و پیش کے حصوں کی بھی حسیت ترقی کر گئی۔مثلاً ایک اختباری نشست کے شروع میں چنگلیا کے سرے میں دو نقطوں کے مابین امتیاز پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری تھا، کہ پرکار کی سوئیوں میں خط پیرس کا فصل ہو۔لیکن اور انگلیوں سے مشق کرنے کے بعد یہ دیکھا گیا کہ چنگلیا نصف خط کے فاصلہ پر بھی امتیاز کر سکتی ہے۔یہی تعلق بازو اور ہاتھ کے مختلف نقاط میں دیکھا گیا۔

یہاں پر یہ بات بالکل واضح ہے کہ جو علت میں نے پہلے تجویز کی تھی، وہ یہاں منطبق نہیں ہوتی اور ہم کو کوئی اور علت سوچنی چاہیئے۔

بالکل ٹھیک اختباری مظاہر کیا ہیں۔اس قسم کے نقاط کا مقام بین طور پر محسوس نہیں ہوتا، اور نہ ان کے احساسات کے مابین اس وقت تک بین طور پر فرق محسوس ہوتا ہے جب تک فصل اس اقل سے زیادہ نہ ہو جو ان کے

محض دو ہونے کا ادراک پیدا کرا دینے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ پہلے ہم کو مبہم سی حس ہوتی ہے، اور پھر دو نقطوں کا شبہ سے گذرتا ہے، جو پھر بین طور پر دو معلوم ہونے لگتے ہیں، اور آخر میں دو مختلف نقطوں کے احساس ہوتے ہیں جو علحدہ ہیں اور جن کے مابین کچھ فصل ہے۔ بعض مقامات سے جو اختیار کیا، تو اس سے فوراً ہی آخری ادراک ہوا۔ اور بعض سے پہلا ادراک ہوا۔ اور بعض مقامات سے درمیانی مدارج کے ادراکات ہوئے۔ مگر جب دو محسوس ہونے کی تمثال جو کہ زیادہ امتیازی مقامات میں ہوتی ہے یاد میں جاگزیں ہو جاتی ہے، تو یہ ان مقامات میں بھی اپنے مشابہ تمثال کے پیدا کرنے میں معین ہوتی ہے، جہاں بصورت دیگر ہم اس کے محسوس کرنے سے قاصر رہتے، بالکل اسی طرح سے جس طرح اگر کسی زائد سرتی کو ابھی سنا ہو، تو اس سے مرکب آواز میں اس کا پتا لگانے میں مدد ملتی ہے۔ (صفحہ ۴۳۹ و صفحہ ۴۴۰) اگر مبہم طور پر دو نقطے محسوس ہوتے ہوں تو یہ ان دو نقطوں کی تمثال سے امتزاج پا کر جو ابھی ایک لمحہ پہلے واضح طور پر دو محسوس ہوئے تھے واضح طور پر دو محسوس ہونے لگتے ہیں۔ اسی طرح ہر فرق کا اس وقت زیادہ آسانی کے ساتھ ادراک ہو جاتا ہے، جب ہمارے ذہن میں اس شئے کی بین تمثال ہوتی ہے، جس کی ہم کو تلاش ہوتی ہے، یا اس امر کی کہ اس کی نوعیت کیا ہوگی۔

یہ دو اعمال یعنی اول یہ کہ مختلف موتلفات اور مختلف ساتھیوں کے ذریعہ سے طرفین کا واضح ہو جانا، اور دوسرے حافظہ کو اسی جہت کے گذشتہ مگر زیادہ نمایاں فرقوں سے پر کرنا، یہی دو توجیہیں ہیں، جن کو میں اس ذیل میں نتائج تربیت کے متعلق پیش کر سکتا ہوں۔ جو کچھ ان دونوں اعمال کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے، وہ عموماً ایک ہی چیز ہوتی ہیں۔ ان کے ذریعہ سے ہمیں تھوڑے اور ادنیٰ فرق ایسے معلوم ہونے لگتے ہیں، کہ گویا یہ بڑے ہوں اور یہ امر کہ بڑے فرق ہم کو اس طرح سے متاثر کرتے ہیں، ایک ناقابل توجیہ واقعہ ہے۔ اصولاً ان دونوں اعمال کو کل ممکن واقعات کی توجیہ کے لیے کافی ہونا چاہئے۔ مگر اس کے تصفیہ کرنے کی میں جرأت نہ کروں گا کہ آیا یہ کافی ہیں یا کوئی ایسا جزو باقی نہیں رہ گیا

ہے، جس کا ہم کو پتہ نہ چلا ہو یا جس کی ہم نے تحلیل نہ کی ہو۔

عملی اغراض توجہ کو محدود کردیتی ہیں۔

متعلم کو یہ بات یاد ہوگی کہ صفحہ ۵۰۹ ذاتی دلچسپی کے متعلق یہ کہا گیا تھا کہ یہ توجہ کے تیز کرنے کا بہت بڑا باعث ہوتی ہے۔ لیکن ذاتی دلچسپی غالباً توجہ کے واسطے سے عمل کرتی ہے، اور بلا واسطہ یا خاص طور پر عمل نہیں کرتی۔ ایسا امتیاز جس سے ہماری کوئی عملی غرض وابستہ ہوتی ہے، اس پر ہم اپنے اذہان کو مرکوز کردیتے ہیں، اور اس کی ہم پہلے سے تلاش میں ہوتے ہیں۔ اس قسم کے امتیازات اکثر کرتے رہتے ہیں، اور ہم کو ان سے منافع ہوتے ہیں، وہ منافع جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ اس کے برعکس جہاں ہم کو تحلیل کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہوتا، اور امتیاز کی کوئی عملی غرض نہیں ہوتی، وہاں ہم نظر انداز کرنے کی عادت پیدا کرلیتے ہیں، یا کم از کم اس کی موجودگی سے بے پروا ہو جاتے ہیں۔ ہیلم ہولٹز سب سے پہلا نفسیاتی ہے، جس نے ان واقعات پر قرار واقعی شد و مد کے ساتھ بحث کی ہے۔ میں یہاں صرف اس کی عبارت کا اقتباس کرسکتا ہوں۔

وہ کہتا ہے کہ "اکثر حالات میں جہاں مختلف قسم کی حسیں یا جسم کے مختلف حصوں کی حسیں ایک وقت ہوتی ہیں، ہم کو یہ عادت ہوتی ہے، کہ ان کے ادراک کے ساتھ ہی ہم ان کو مختلف سمجھ لیتے ہیں، اور جب چاہتے ہیں تو اپنی توجہ ان پر علیحدہ علیحدہ مبذول کردیتے ہیں۔ اس طرح ہم ہر لمحہ جو کچھ کہ سنتے ہیں، یا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں یا جو کچھ ہم محسوس کرتے ہیں اس کا علیحدہ شعور ہو سکتا ہے۔ اور یہ امتیاز ہوسکتا ہے جو کچھ ہم کو انگلی یا پاؤں کے انگوٹھے میں محسوس ہوتا ہے وہ دباؤ ہے، یا خفیف مس ہے یا گرمی ہے۔ یہی حالت ساحت بصر میں ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ (جیسا کہ میں آئندہ چل کر ثابت کرنے کی کوشش کرونگا) کہ ہم کو جب اس امر کا قطعی علم ہوتا ہے، کہ حسیں مرکب ہیں، تو جلد تمیز کرتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کو متواتر و یکساں تجربات سے اس امر کا یقین ہو جاتا ہے، کہ

ہماری موجودہ حس مختلف مستقل مہیجوں کے ہموقت عمل سے پیدا ہو رہی ہے، جن میں سے ہر ایک معمولاً انفرادی طور پر ایک معروف حس پیدا کرتا ہے''

دیکھنے سے معلوم ہوگا، کہ یہ ہمارے اس قانون کے بیان کا ایک اور طریقہ ہے، کہ ایک مرکب کے جن اجزائے ترکیبی کو ہم انفرادی طور پر علٰحدہ علٰحدہ کر سکتے ہیں یہ وہ ہوتے ہیں، جن کا ہم کو علٰحدہ شکل میں بھی علم ہوتا ہے۔

''اس سے ہم کو یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ جب چند حسیں ایک ساتھ ہوتی ہیں، تو ان میں باہم امتیاز کرنا کچھ دشوار نہیں ہوتا، اور یہ ہمارے اذہان کی خلقی استعداد ہے''

''اسطرح ہم دیکھتے ہیں کہ اور چیزوں کے ساتھ ہم بالکل معمولی طور پر موسیقی کی ان سرتیوں کو علٰحدہ کر سکتے ہیں، جن کا ارتسام ہمارے حواس پر مجموعی طور پر ہوتا ہے اور ہم کو یہ امید ہوتی ہے کہ ہر حالت میں جب ان میں سے دو ایک ساتھ واقع ہونگی، تو ہر وقت ان میں ہم امتیاز کر سکیں گے۔

لیکن اس وقت صورت حال مختلف ہو جاتی ہے، جب ہم ادراک کے غیر معمولی واقعات کی تحقیق میں مصروف ہوتے ہیں اور ان حالات کی تحقیق کرنی چاہتے ہیں، جن میں مذکورۂ بالا امتیاز ہو سکتا ہے، یا اس کا ہونا ممکن نہیں ہوتا۔ اس وقت ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے، کہ ہمارے ایک حس سے باشعور ہونے میں، دو مختلف قسموں یا درجوں میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ اس شعور کا ادنیٰ درجہ یہ ہے، کہ اس میں زیر بحث حس کا اثر خود کو ان تعقلات میں محسوس کراتا ہے، جو ہم خارجی اشیا یا اعمال کے قائم کرتے ہیں، اور ان کا تعین کرنے میں ہماری مدد کرتا ہے۔ اس میں ہم کو اس امر کے تحقیق کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ہمارے ادراکات میں جو فلاں واقعہ ہے، اس کا ہماری حسوں کے کون سے جزو سے تعلق ہے۔ اس صورت میں ہم یہ کہیں گے، کہ زیر بحث حس کا ارتسام ترکیبی طور پر ہوتا ہے، اس سے بلند درجہ وہ ہے، جب ہم زیر بحث حصہ کو فوراً پہچان لیتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ جو حسیں ہم کو اس وقت ہیں ان کے مجموعہ کا یہ ایک جزو ہے''

حس کے ترکیبی طور پر ادراک ہونے کے معنی ہیلم ہولٹز نے یہ لئے کہ اس

کا مطلق امتیاز نہیں ہوتا، بلکہ اور ہم وقت حسوں کے ساتھ یہ ایک مجموعہ میں محسوس ہوتی ہے۔ یہ امر کہ اس کا احساس ہوتا ہے اس کا ثبوت اس واقعہ سے ہوتا ہے کہ اگر اس حس کی علت خارجی میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو جائے، تو اس سے ہمارا حکم مجموعی طور پر بدل جاتا ہے۔ ابتدائی ایڈیشن کے مندرجہ ذیل صفحات سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ ترکیبی ادراک کے مقرون واقعات اور تحلیلی ادراک کے مقرون واقعات کونسے ہوا کرتے ہیں۔

" جو اس کے استعمال میں مشق کو اس سے بہت زیادہ دخل ہوتا جتنا کہ ہم معمولاً فرض کرتے ہیں۔ ہماری حسیں اولاً تو صرف اس لیے اہم ہوتی ہیں، کہ انکی بنا پر ہم اپنے گرد و پیش کی چیزوں پر صحیح طور پر حکم لگا سکتے ہیں۔ ان کے مابین امتیاز کرنے کی ہم کو اسی قدر مشق ہوتی ہے جس قدر اس غایت کے پورا کرنے کے لئے کافی ہے۔ لیکن ہم کو یہ خیال بہت زیادہ ہوتا ہے کہ ہم کو اپنی حسوں کے ہر جزو کا فوراً شعور ہو جاتا ہے، اس فطری تعصب کی یہ وجہ ہوتی ہے، کہ ہم کو فی الحقیقت ان تمام امور کا جو ہماری حسوں کے اندر ہوتے ہیں، فوراً اور بلا کسی کوشش کے احساس ہو جاتا ہے۔ جس کا ان عملی اغراض سے تعلق ہوتا ہے، جن کی خاطر ہمارے تجربات جمع ہوتے ہیں۔ مگر ان حسوں کے حلقے میں بھی جو خارجی اشیا کے مطابق ہوتی ہیں، تربیت و مشق کا بین طور پر اثر ہوتا ہے۔ یہ ایک مشہور و معروف بات ہے، کہ مصور جس کی نگاہ کو رنگوں اور روشنیوں کی مشق ہوتی ہے، ایسے شخص کی نسبت جس کو اس کی مشق نہیں ہوتی، کس قدر جلد ان میں امتیاز کر لیتا ہے۔ مغنی اور آلات موسیقی کے بنانے والا کس قدر جلد امتداد اور سرتی کے فرق محسوس کر لیتا ہے جن کا ناواقف آدمی کو احساس تک نہیں ہوتا۔ یہ تو خیر زیادہ پیچیدہ چیزیں ہیں، کھانے پینے کی چیزوں اور شرابوں کے پہچاننے کے لئے مقابلتے کی طویل عادت کی ضرورت ہوتی ہے، جب انسان کامل ہوتا ہے۔ مگر مشق کا اس سے بھی زیادہ نمایاں اثر اس وقت محسوس ہوتا ہے، جب ہم ان حسوں پر آتے ہیں، جو ہمارے اعضا کی صرف داخلی حالتوں پر مبنی ہوتی ہیں، اور جو خارجی اشیا یا ان سے جو اثرات ہم پر ہوتے ہیں ان کے

مطابق نہیں ہوتیں، اور اس وجہ سے کہ ان سے ہم کو خارجی اشیا کے متعلق کوئی اطلاع بہم نہیں پہنچتی ، کوئی قیمت نہیں رکھتیں۔حال میں آلات حس کی عضویات سے ہم کو اس قسم کے بعض مظاہر سے واقفیت ہوئی ہے، جن کا انکشاف نظری سوالات و مفروضات سے ہوا ہے، کچھ اس قسم کے افراد کی بدولت ہوا ہے جیسے گوئٹے اور پرکنجی وغیرہ میں جن کو خدا نے اس قسم کے مشاہدہ کی خاص قابلیت عطا فرمائی ہے۔ ان نام نہاد ذہنی مظاہر کا بہت ہی مشکل سے پتا چلتا ہے۔ اور جب ان کا ایک بار پتا چل جاتا ہے، تو ان کا مشاہدہ کرنے کے لئے توجہ کی خاص اعانتوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ مشاہدہ کرنے والے کو اگر پہلے محقق کے مشاہدہ کا بیان معلوم بھی ہو، تو بھی اس قسم مظہر کا دوبارہ مشاہدہ کرنا عموماً مشکل ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان ذہنی حسوں کے دریافت کرنے کی یہی نہیں کہ ہم کو مشق نہیں ہوتی، بلکہ اس کے برعکس ہم کو اس کی بیحد مشق ہوتی ہے کہ ان سے اپنی توجہ کو ہٹالیں، کیونکہ یہ خارجی دنیا کا مشاہدہ کرنے میں ہمارے سدِّراہ ہوتے ہیں۔ صرف جب ان کی شدت اس قدر قوی ہوتی ہے، کہ یہ فی الواقع خارجی دنیا کا مشاہدہ کرنے میں، ہمارے سدِّ راہ ہوتے ہیں، اس وقت ہم کو ان کا احساس شروع ہوتا ہے۔ یا یہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات خواب یا ہذیان کی حالت میں یہ اوہام کی ابتدا ہوتے ہیں''

''مثال کے طور پر میں چند معروف واقعات بیان کرتا ہوں، جو عضویاتی بصریات سے ماخوذ ہیں۔ غالباً ہر آنکھ میں نام نہاد ترمرے ہوتے ہیں۔ یہ ریشے اور واپچے وغیرہ ہوتے ہیں، جو رطوبت زجاجی میں تیرتے رہتے ہیں، جن کا سایہ شبکیہ پر پڑتا ہے اور ساحت نظر میں تاریک متحرک نقطے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ کسی وسیع چمکدار خالی سطح جیسے کہ آسمان ہے، کی طرف بہ توجہ دیکھنے سے بہت آسانی سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ اکثر اشخاص جن کی توجہ کو خاص طور پر اس کی طرف منعطف نہیں کرایا جاتا، ان کو پہلے پہل یہ اس وقت محسوس ہوتے ہیں، جب ان کی آنکھوں میں کوئی تکلیف ہو جاتی ہے اور یہ ان کی توجہ کو اس عضو کی داخلی حالت کی طرف منعطف کرتی ہے۔ اس وقت عام شکایت یہ ہوتی ہے کہ ترمرے مرض کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں اور اس سے مریض ان بے ضرر چیزوں

کی نسبت پریشان ہو جاتا ہے، اور ان کی تمام خصوصیات کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اس وقت ان کو اس امر کا یقین دلانا بہت مشکل ہوتا ہے، کہ یہ شکلیں ہمیشہ سے ان کے ساتھ تھیں، اور تمام تندرست آنکھوں میں یہ ہوتی ہیں۔ ایک ضعیف العمر بزرگ کا حال مجھے معلوم ہے، اتفاقاً جن کی ایک آنکھ میں تکلیف ہو گئی، اور انھوں نے اس کو کسی شئے سے باندھ لیا۔ اس وقت ان کو یہ دیکھ کر سخت پریشانی ہوئی کہ ان کی دوسری آنکھ قطعاً نابینا تھی۔ اس کے کور ہونے کی شکایت نہ جانے ان کو کب سے تھی مگر اس کا ان کو کبھی احساس تک نہوا تھا۔

علاوہ بریں، اس بات کو کون اختیارات کئے بغیر باور کرے گا کہ ایک آنکھ جب بند ہو جاتی ہے، تو ایک بہت بڑا خلا واقع ہو جاتا ہے، جو نام نہاد نقطہ اعمی ہوتا ہے، اور جو کھلی ہوئی آنکھ کے ساحت نظر سے کچھ زیادہ فاصلہ پر نہیں ہوتا۔ اس مقام پر اس کو کچھ نظر نہیں آتا، مگر وہ اپنے تمثل سے اس کو پُر کر دیتا ہے۔ میریوٹی نے جس نے نظری مفروضات کے ذریعہ سے اس مظہر کا انکشاف کیا تھا جب اس نے چارلس ثانی شاہ انگلستان کے دربار میں اس کو ثابت کیا تھا تو لوگوں کو بیحد حیرت ہوئی تھی۔ اس وقت اس اختبار کو بہت سے تغیرات کیساتھ بار بار کیا گیا تھا اور یہ بڑے آدمیوں کی ایک تفریح بن گیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ خلا اس قدر بڑا ہوتا ہے کہ سات پورے چاند بھی برابر لائے جائیں تو اس کے قطر پر پورے نہیں آتے، اور چھ سات فٹ کے فاصلہ پر انسان کا پورا چہرہ اس میں غائب ہو جاتا ہے۔ بصارت کے معمولی استعمال میں ساحت نظر کے اس عظیم الشان سوراخ کا مطلق احساس نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہماری آنکھیں ہر لحظہ گھومتی پھرتی رہتی ہیں اور جونہی ہم کو کسی شئے سے دلچسپی ہوتی ہے ہم اپنی آنکھوں کو پوری طاقت کے ساتھ اس کی طرف مبذول کر دیتے ہیں۔ پس اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو شئے کسی وقت فی الواقع ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے وہ کبھی اس خلا پر نہیں پڑتی۔ اسی وجہ سے ہم کو ساحت کے نقطہ اعمی کا کبھی شعور نہیں ہوتا۔ اس کے محسوس کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم ارادۃً اپنی نظر کو ایک شئے کی طرف جمائیں اور پھر نقطہ اعمی کے قرب جوار میں دوسری شئے کی طرف متوجہ ہونیکی

کوشش کریں مگر نظر کو پہلی ہی شئے کی طرف جمائے رکھیں۔ مگر یہ عمل ہماری تمام عادات کے خلاف ہے اس مشکل سے ہوتا ہے۔ بعض کے لئے یہ عمل بالکل ناممکن ہوتا ہے۔ مگر جب یہ ہوجاتا ہے اسی وقت ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسری شئے نظر سے اوجھل ہوجاتی ہے اور خلا کا یقین آجاتا ہے۔

آخر میں میں معمولی دوچشمی نظر کا حوالہ دیتا ہوں۔ جب ہم کسی نقطہ کی طرف دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں، تو اس نقطہ کے ادھر کی جانب کی تمام اشیاء دو معلوم ہوتی ہیں۔ اس واقعہ کی تحقیق کے لئے معمولی سی کوشش درکار ہے۔ اور اس سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہم کو خارجی دنیا کا بہت زیادہ حصہ ہمیشہ سے دو نظر آتا ہے، اگرچہ اکثر اشخاص کو اس کا علم نہیں ہے اور جب ان کو اس واقعہ کا علم کرایا جاتا ہے، تو ان کو بیحد حیرت ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم کو کبھی کسی ایسی شئے کے ایک دو نظر نہیں آتے، جس کی طرف فی الحال ہماری توجہ مبذول ہوتی ہے، کیونکہ ایسی شئے کی طرف ہم اپنی دونوں آنکھوں کو منعطف کر لیتے ہیں۔ اپنی آنکھوں کے عادتی استعمال میں ہماری توجہ ایسی اشیا سے جن کے ایک کے دو نظر آتے ہیں، دور رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ان تمثالات کے وجود سے بہت ہی کم خبردار ہوتے ہیں۔ ان کے معلوم کرنے سے ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ ہم اپنی توجہ کے ایک نیا اور غیر معمولی کام سپرد کریں۔ ہمیں چاہیے کہ ساحت نظر کے بغلی حصوں کی اپنی توجہ کے ذریعہ سے جانچ پڑتال کریں، اور حسب معمول یہ دریافت کرنے کے لئے نہیں، کہ اس میں کونسی چیزیں ہیں، بلکہ اپنی حسوں کی تحلیل کے لئے۔ صرف اس حالت میں ہم کو اس مظہر کا پتا چلتا ہے۔"

"جو دشواری ان داخلی حسوں کے مشاہدے میں پیش آتی ہے، جن کے خارج میں کوئی شئے مطابق نہیں ہوتی، وہی ان مرکب حسوں کی تحلیل میں ہوتی ہے جو ایک شئے کے مطابق ہوتی ہیں۔ اس قسم کی ہماری بہت سی آوازوں کی حسیں ہوتی ہیں۔ جب سارنگی کی آواز بار بار ہمارے کان میں ایک ہی جزئی سریتوں کے مجموعہ کو ہیجیج کرتی (اب کتنی ہی مرتبہ ہم اس کی آواز کو کیوں نہ سنیں)، تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارے سریتوں کے اس مجموعہ کا احساس ہمارے ذہن کے لئے سارنگی

کی آواز کی محض علامت بنجاتا ہے۔ جزئی سرتیوں کا دوسرا مجموعہ محض سرنگی کی آواز کی حسی علامت بنجاتا ہے وغیرہ۔ جتنی بار اس قسم کا مجموعہ سنائی دیتا ہے اتنا ہی ہم اس کو ایک شئے کے طور پر ادراک کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں اور ہمارے مشاہدہ سے یکایک اس کی تحلیل دشوار تر ہو جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہی اس امر کی بہت بڑی وجہ ہے کہ گاتے وقت انسانی آواز کی تحلیل نسبتہً دشوار ہوتی ہے متعدد حسوں کے اس قسم کے امتزاجات جو شعوری ادراک کو ایک سادہ شئے معلوم ہوتے ہیں، ہمارے حواس میں بکثرت ہوتے ہیں۔

"عضویاتی بصریات سے اور دلچسپ مثالیں ملتی ہیں کسی قریب کی شئے کی جسمانی شکل کا ادراک دو مختلف تصویروں کی ترکیب سے ہوتا ہے، جو آنکھ پر یکے بعد دیگرے واقع ہوتی ہیں اور جن کے اختلاف کی یہ وجہ ہوتی ہے، کہ دونوں آنکھوں کی وضع میں فرق ہوتا ہے جس سے جو کچھ اس کے سامنے ہوتا ہے، اس کا تناظری منظر متغیر ہو جاتا ہے۔ مجسم نما کی ایجاد سے پہلے اس قسم کی توجیہ کو صرف مفروضہ کے طور پر مسلم مان سکتے تھے۔ مگر اب اس آلہ سے کام لیکر ہر وقت ثابت کر سکتے ہیں۔ مجسم نما میں دو خاکے لگا دیے جاتے ہیں جو دونوں آنکھوں کی دونوں تناظری تصویروں کو ظاہر کرتے ہیں، اس طرح سے کہ ہر آنکھ کو جو کچھ مقام و وضع نظر آتا ہے، یہ اس کی شبیہ ہوتے ہیں۔ اس سے ہم کو ایسے ممتد مجسم کا ادراک ہوتا ہے، اور ادراک اس قدر واضح و مکمل ہوتا ہے، کہ گویا حقیقی شئے ہمارے سامنے ہو۔

"یہ سچ ہے کہ یکے بعد دیگرے ایک ایک آنکھ کو بند کر کے سامنے کے نقطہ کی طرف متوجہ ہو کر تصویروں کے فرق کو پہچان سکتے ہیں، کم از کم جب یہ بہت کم نہیں ہوتا۔ لیکن جسامت کے مجسم نمائی ادراک کی ایسی تصویریں بھی کفایت کر جاتی ہیں جن میں فرق اس قدر خفیف ہوتا ہے، کہ اس کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ مقابلہ کر کے بھی مشکل ہی سے پہچان سکتے ہیں۔ اور یہ یقینی ہے کہ مجسم اشیا کے معمولی بے پروائی کے ساتھ مشاہدہ کرنے کے انداز میں ہم کو یہ گمان تک بھی نہیں ہوتا کہ ادراک اور تناظری شکلوں کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ یہ دونوں میں سے کسی ایک کی سپاٹ تناظری شکل کے ادراک سے بالکل مختلف

ہوتا ہے۔ لہذا یہ امر یقینی ہے کہ جس طرح جزئی سرتیوں کا امتزاج ہو کر کسی خاص
آلہ موسیقی کی آواز کا ادراک بنجاتا ہے، جس طرح سے ہم ایک مرتعش تار کی جزئی سرتیوں کو
ایک عقدے کا نقطہ داخل کرکے علیحدہ کرتے ہیں اور ان کو علیحدہ بجنے دیتے ہیں اسیطرح
ہم دونوں آنکھوں کی تمثالوں کو یکے بعد دیگرے ایک آنکھ کو کھول کر اور دوسری کو
بند کرکے علیحدہ کرنا سیکھتے ہیں۔

"اس زمرے کی اور نہایت ہی پیچیدہ مثالیں ہیں کہ کس طرح سے بہت سی
حسیں ایک بالکل سادہ ادراک کی بنیاد بننے کے لئے مرکب ہو سکتی ہیں۔ مثلاً جب
ہم کو کسی شئے کا کسی خاص جہت میں ادراک ہوتا ہے، اس وقت اس واقعہ سے
کسی نہ کسی طور پر ضرور متاثر ہوتے ہونگے کہ ہم کو بعض آخری عصبی ریشے متاثر
کرتے ہیں اور ان کے علاوہ اور دوسرے عصبی ریشے متاثر نہیں کرتے۔ علاوہ
بریں یہ ضروری ہے، کہ ہم کو اپنے سر میں اپنی آنکھوں کے وضع و مقام کا اور
اپنے دھڑ پر اپنے سر کا عضلات چشم و گردن کے ذریعہ سے صحیح اندازہ ہونا چاہئے۔
اگر ان اعمال میں سے کسی ایک میں خلل واقع ہوتا ہے، تو ہم کو شئے کی وضع کا غلط
ادراک ہوتا ہے۔ آنکھ کے سامنے منشور لاکر عصبی ریشوں کو بدل سکتے ہیں یا ڈھیلے کی
وضع کو آنکھ پر ایک طرف کو زور دیکر بدل سکتے ہیں۔ اس قسم کے اختبارات سے یہ
ظاہر ہوتا ہے کہ کسی شئے کی محض وضع و مقام کے دیکھنے کے لئے ان دو قسم
کی حسوں میں اتحاد ہونا ضروری ہے۔ مگر شئے سے جو حسی ارتسام ہوتا ہے، اس
سے یہ سمجھنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ جب اختبارات کر چکتے ہیں اور خود کو ہر ممکن طریق
سے اس امر کا یقین دلا چکتے ہیں، یہی واقعہ ہوگا، اس وقت بھی بہ فوری تاملی
مشاہدہ سے مستور رہتا ہے۔

یہ مثالیں (ترکیبی ادراک کی اس ادراک کی جس میں ہر جزئی حس کل میں
محسوس ہوتی ہے، اور سب کے ساتھ اس امر کا تعین کرتی ہے، کہ کل کیا ہوگا مگر
اپنی علیحدہ ذات کی طرف توجہ کو منعطف نہیں کرتی) ممکن ہے یہ ظاہر کرنے کے لئے
کافی ہو جائیں، کہ حسی ادراک مشاہدہ کی مشق اور بدل توجہ کونسے اہم کام انجام
دیتے ہیں۔ اب اگر اس اصول کو کان پر استعمال کرکے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا

ہے کہ جب ہمارے کانوں پر بہت سی آوازوں کا ارتسام ایک وقت میں ہوتا ہے، تو اس وقت ہمارے کان کو معمولاً جو کام انجام دینا ہوتا ہے، وہ یہ ہوتا ہے کہ مختلف آلات کی آوازوں کو ایک دوسرے سے جدا کرے۔ اس کے علاوہ تحلیل سے اس کی کوئی خاص غرض نہیں ہوتی۔ جب چند آدمی ایک ساتھ بولتے ہیں تو ہم جاننا چاہتے ہیں کہ وہ کیا کہتے ہیں، اور جب چند آلات موسیقی ایک ساتھ بجتے ہیں تو یہ جاننا چاہتے ہیں کہ ان سے علحدہ علحدہ کونسا نغمہ نکل رہا ہے۔ اس سے کوئی عمیق تر تحلیل مثلاً یہ کہ ہر نغمہ میں کون کون سے سر ہیں (اگرچہ یہ بھی اسی قوت سماعت سے ہو سکتی ہے جس سے کہ پہلی ہوئی تھی) ہم کو ان آوازوں کے منابع کے متعلق جو واقعاً موجود ہیں کوئی نئی بات نہ بتائے گی لیکن ان کی تعداد کے متعلق ممکن ہے کہ ہم غلطی کر جائیں۔ اس بنا پر ہم کو چند آلات موسیقی کی مجموعی آواز کی تحلیل کرتے وقت ہم اپنی توجہ کو آلات ہی ہی امتیاز کرنے تک محدود رکھتے ہیں، اور آلات کی آوازوں کی تحلیل سے پرہیز کرتے ہیں، اس آخری قسم کے امتیاز کی ہو، تو اسی طرح مشق نہیں، جس طرح پہلی قسم کے امتیاز کی خوب مشق ہوتی ہے۔

جو کچھ کہ ہم کہہ چکے ہیں، اس کے بعد ان دلچسپ اور اہم واقعات اور دلچسپ خیالات پر کسی تبصرے کی ضرورت نہیں ہے، جو ہیلم ہولٹز نے پیش کئے ہیں۔

امتیاز کے بعد زمان ردعمل

امتیاز کے لئے جس قدر وقت کی ضرورت ہوتی ہے، اس کی اختیاری طور پر پیمائش کی گئی ہے۔ ونٹ صاحب اس کو زمان امتیاز کہتے ہیں۔ ان کے معمولات (جن کے سادہ زمان ردعمل (صفحہ ۸۵) کا پہلے تعین کر لیا گیا تھا) ان سے ہمیشہ اس امر کی خواہش کی جاتی تھی کہ وہ اس وقت ہی حرکت کریں، جب ان کو دو یا زائد اشاروں میں جو ان کو ملتے تھے، امتیاز ہو جائے۔ اشارہ اور حرکت کا صحیح وقت ایک برقی وقت پیما خود بخود درج کرتا جاتا تھا۔ معمول کو اس امر کا پہلے سے علم نہیں ہوتا تھا کہ کونسا اشارہ ہونے والا ہے اور ان رواۃ عمل میں جن میں کہ پہلے اشارے کی نوعیت کے معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی تھی، سادہ زمان ردعمل پر جس قدر اضافہ ہوتا تھا وہ پیمائش ہونے کے بعد ونٹ کے نزدیک وہ مدت ہے جو عمل امتیاز

میں صرف ہوتی ہے۔ یہ دیکھا گیا کہ جب بے قاعدہ چار مختلف اشارے استعمال کئے جاتے ہیں، اس وقت یہ زیادہ طویل ہوتی ہے۔ اول الذکر حالت میں تین مشاہدہ کرنے والوں میں اس کا اوسط حسب ذیل رہا ہے (ان میں اشارہ یہ تھا کہ ایک سیاہ یا سفید شئے اچانک لائی جاتی ہے)

سیکنڈ ۰٫۰۵۰

" ۰٫۰۴۷

" ۰٫۰۷۹

آخری صورت میں سرخ و سبز اشارے اور بڑھا دیئے گئے تو انھیں مشاہدہ کرنے والوں کا زمان ردعمل حسب ذیل ہو گیا۔

۰٫۱۵۷

۰٫۰۷۳

۰٫۱۳۲

بعد میں ونٹ کے معمل میں ہر نشر نے اسی طریقے پر ہوشیاری کے ساتھ بہت سے اختبارات کئے جن میں کہ وہ واقعات جن میں امتیاز کرنا تھا، مختلف مدارج کی بلند آوازیں ہوتی تھیں جو اشارہ کا کام دیتی تھیں۔ ذیل میں ہر نشر کے نتائج کا جدول درج کرتا ہوں، اور یہ بتائے دیتا ہوں کہ ہر کالم اوسط نتائج درج کرتا ہے جو ایک نئے شخص کے ہوتے ہیں۔ اور پہلے کالم میں جو ہندسہ ہے وہ ممکنہ بلندیوں کی تعداد کو ظاہر کرتا ہے، یا جن کی ونٹ کے اس خاص سلسلہ میں توقع ہو سکتی ہے وقفہ کو سیکنڈ ہزارویں حصہ میں ظاہر کیا گیا ہے۔

۲	۶	۸٫۵	۱۰٫۷۵	۱۰٫۷	۳۳	۵۳
۳	۱۰	۱۴٫۴	۱۹٫۹	۲۲٫۷	۵۸٫۵	۵۷٫۸
۴	۱[illegible]	۲۰٫۸	۲۹	۲۹٫۱	۷۵	۸۴
۵	۲۵٫۶	۳۱٫۰	.....	۴۰٫۱	۹۵٫۵	۱۳۸٫۰

اس ذیل میں دلچسپ بات یہ ہے کہ مختلف افراد میں باہم بہت فرق ہوتا ہے، اور قوت امتیاز ان چیزوں کی ممکنہ تعداد کے ساتھ جن میں امتیاز کرنا

ہوتا ہے، نہایت سرعت کے ساتھ ترقی کرجاتی ہے مختلف اشخاص میں فرق کی وجہ اس خاص کام میں غیر مشاقی ہوتی ہے، جس کو انجام دینا ہوتا ہے۔ مثلاً ایک صاحب نے جب تین آوازوں کے ساتھ اختبار ہو رہا تھا، کہا کہ درمیانی آواز کی تمثال میرے ذہن میں موجود رہتی ہے۔ اور جو کچھ مجھے سنائی دیتا ہے اس کا میں اس سے مقابلہ کرتا ہوں، کہ آیا یہ اس سے بلند ہے یا پست ہے یا مساوی ہے۔ اس لئے اس کا امتیاز تین امکانوں میں بھی بالکل ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ دو کے ساتھ تھا۔

مسٹر جے ایم کیٹل کو اس طریقہ سے کوئی نتیجہ بہم نہیں پہنچا، اس لئے انھوں نے ان طریقوں کی طرف رجوع کیا جو ونٹ سے پہلے کی مشاہدین میں رائج تھے، اور جن کو ونٹ نے نظر انداز کردیا تھا۔ یہ بقول ونٹ طریق غلط ہے۔ ردعمل کرنے والا اشارے کی انتظار کرتا ہے اور اگر یہ ایک قسم کا ہوتا ہے تو ردعمل کرتا ہے ورنہ نہیں۔ اس طرح ردعمل امتیاز کے بعد ہوتی ہے حرکی تسویق اس وقت تک ہاتھ کی طرف نہیں آتی جب تک کہ معمول کو یہ علم نہیں ہوجاتا کہ اشارہ کیا ہے۔ مسٹر کیٹل کہتے ہیں کہ عصبی تسویق غالباً قشر دماغ کی طرف جاتی ہوگی، اور وہاں تغیرات پیدا کرتی ہوگی جس سے اشارے کے ادراک کا شعور ہوتا ہوگا۔ ان تغیرات میں وہ وقت صرف ہوتا ہے، جو امتیاز میں لگتا ہے (اسی کو مسٹر کیٹل زمان ادراک بھی کہتے ہیں) لیکن اس صورت میں ایک عصبی تسویق قشر سے ادنیٰ حرکی مراکز تک فوراً آنی چاہیے، جو اخراج کے لئے بالکل تیار ہوتے ہیں اور اس میں بقول مسٹر کیٹل زمان ارادہ بھی فراہم ہوجاتا ہے۔ اس طرح سے کل زمان ردعمل میں زمان ارادہ اور زمان امتیاز دونوں شامل ہیں۔ لیکن چونکہ وہ درآئندہ اور برآئندہ اعمال جن میں کہ یہ دونوں مدتیں صرف ہوتی ہیں تقریباً ایک ہی ہوتے ہیں اور جو وقت تشریں صرف ہوتا ہے، اگر ہم اس کو ادراک اور ارادے دونوں پر مساوی طور پر تقسیم کردیں تو وہ اشارے کے ادراک اور حرکی اخراج کے اہتمام میں مساوی طور پر صرف ہوتا ہے، اس لئے غلطی بہت بڑی نہیں ہوسکتی۔ علاوہ بریں ہم ادراک کی نوعیت کو زمان ارادہ کو تنتیہ کئے بغیر متغیر کرسکتے ہیں۔

اور اسی طرح بہت کچھ صحت کے ساتھ زمان ادراک کی تحقیق کر سکتے ہیں۔
ان اصول کی رہنمائی میں مسٹر کیٹل نے یہ دیکھا کہ دو مشاہدہ کرنے والوں میں ایک مفید اشارے اور بلا اشارے میں امتیاز کرنے کے لئے حسب ذیل وقت ضروری ہوتا ہے۔

سکنڈ ۰.۰۵۰ سکنڈ ۰.۰۳۰

اور ایک رنگ کو دوسرے رنگ سے پہچاننے میں

۰.۰۱۱۰ ۰.۰۱۰۰

اور ایک رنگ کو دوسرے دس رنگوں میں سے تمیز کرنے میں

۰.۱۱۷ ۰.۱۰۵

اور معمولی چھاپے میں حرف A کو حرف Z پہچاننے میں

۰.۱۳۷ ۰.۱۴۲

ایک خاص حرف کو باقی حروف تہجی میں سے پہچاننے میں (اس وقت تک رد عمل نہیں کیا گیا جب تک حرف ظاہر نہ ہوا)۔

۰.۱۱۶ ۰.۱۱۹

اور ایک لفظ کو اور پچیس لفظوں میں سے پہچاننے میں

۰.۱۱۸ سے ۰.۱۵۸ تک

فرق کا انحصار الفاظ کے عام فہم ہونے اور زبان کی واقفیت پر مبنی تھا جس زبان کے الفاظ پیش کئے جاتے تھے۔
پروفیسر کیٹل اس واقعہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ ایک لفظ کے پہچاننے میں جتنی دیر لگتی ہے، وہ اس مدت سے جو ایک حرف کے پہچاننے میں صرف ہوتی ہے، کچھ ہی زیادہ ہوتی ہے۔
"لہذا ہم ان حروف کا علٰحدہ امتیاز نہیں کرتے، جس کا لفظ مرکب ہوتا ہے، بلکہ لفظ کو بہ حیثیت مجموعی پہچانتے ہیں۔ بچوں کو تعلیم دیتے وقت اس اصول کا عمل بالکل واضح ہوتا ہے۔
ان کی تحقیق کے مطابق مختلف لفظوں کی شناخت میں جو وقت صرف ہوتا ہے

اس میں بھی بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ خصوصاً حرف ع کا امتیاز بہت ہی دیر میں ہوتا ہے۔

ان اختبارات کے بیان کرنے میں میں نے پہلے مصنفوں کی مثال کو پیش نظر رکھا ہے۔ اور اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا وہ عمل جس سے اشارے کی نوعیت ردعمل کو متعین کرتی ہے، معمولی باشعور ادراک و ارادہ کے امتیازی عمل کے بعینہ مطابق ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہ صورت حال نہیں ہے، اور اگرچہ نتائج وہی ہیں مگر شعور کی صورت بالکل مختلف ہوتی ہے۔ متعلم کو میرا یہ دعویٰ یاد ہوگا (دیکھو صفحہ ۹۰) کہ سادہ زمان ردعمل (جس میں عموماً ادراک کا شعوری عمل بھی شامل سمجھا جاتا ہے) دراصل اضطراری عمل کے علاوہ اور کسی شئے کی پیمائش نہیں کرتا۔ امتیاز کے متعلق جو شخص روداد کرے گا، اس کو بھی آسانی کے ساتھ اس امر کا یقین آجائے گا کہ جو عمل یہاں ہوتا ہے وہ فعل عمد کی نسبت اضطراری عمل سے زیادہ مشابہ ہوتا ہے۔ میں نے اپنے اور اپنے طلبہ سے بہت سی پیمائشیں کی ہیں جن میں متوقع اشارہ یا تو پشت یا سر کی جلد پر مس ہوتا تھا یا سمت نظر کے سامنے کوئی شعلہ لایا جاتا تھا۔ ہاتھ کو جتنا جلد ہوسکتا تھا مس یا شعلے کے مقام کی طرف بڑھنا ہوتا تھا۔ یہ بغیر چوکے ہوئے محسوس کرکے فوراً اس حرکت کو انجام دیتا تھا، حالانکہ حرکت اور مقام دونوں کا ادراک ایک لمحہ بعد حافظہ سے ہوتا تھا۔ یہ اختبارات خاص طور پر اس غایت کو پیش نظر رکھ کر کئے گئے تھے، کہ اس امر کی تحقیق کی جائے کہ آیا حرکت کا فوراً بصری ادراک ہوتا ہے، یا شعلہ اور ردعمل کے ادراک کے مابین حرکی تصور حائل ہوتا ہے۔ تامل کے لئے پہلی جو شئے ظاہر ہوئی وہ یہ تھی کہ کسی قسم کا ادراک یا تصور ردعمل سے پہلے نہیں ہوتا۔ جیسے ہی اشارہ ہوا یہ خود بخود ہو پڑا۔ اور ادراک اس کے بعد ہوا۔ پس ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا، کہ ممکنہ اخراجات کے ایک خاص سلسلہ میں سے شدید انتظاری کی حالت پہلے کل راستوں کو تہیج کردیتی ہے، جس کی وجہ سے جب کوئی خاص حس ہوتی ہے، تو اس قدر جلد مناسب حرکی منافذ کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، کہ ادراکی عمل اس کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ جو اختبارات میں بیان کرتا ہوں، ان میں

حالات سرعت کے اعتبار سے نہایت ہی مناسب تھے، کیونکہ اشاروں اور ان کی حرکات کے مابین جو تعلق ہے، اس کو خلقی کہا جا سکتا ہے۔ یہ بات انسان کی جبلت میں داخل ہے کہ وہ اپنے ہاتھ (اس شئے کی طرف جو نظر آرہی ہے یا جلد کے اس حصہ کی طرف جس کو مس کیا جا رہا ہے) حرکت دے۔ لیکن جہاں حرکت رسمی طور پر اشارے سے تعلق رکھتی ہے، وہاں تاخیر کا زیادہ امکان ہوتا ہے، اور سرعت کا تعین مشق سے ہوتا ہے، یہ بات ٹشنر کے نتائج سے بہت اچھی طرح ثابت ہوتی ہے، جن کا صفحہ ۷ پر اقتباس کیا گیا ہے، جہاں سب سے زیادہ مشاق مشاہد یعنی خود ٹشنر نے اوروں کی نسبت ½ مدت پہلے ردعمل کیا۔ مگر ان اختبارات میں جس چیز کے تعین کرنے کی سب محققین نے کوشش کی ہے وہ اقل مدت ہے۔ مجھے امید ہے کہ اس امر کے متعلق کہ یہ اقل مدت کسی طرح سے اس عمل کا پیمانہ نہیں ہے، جس کو ہم شعوری طور پر امتیاز کہتے ہیں، متعلم کو پوری طور پر یقین آگیا ہوگا۔ یہ کسی ایسی شئے کا پیمانہ ہوتا ہے، جو اختیاری حالات و شرائط کو یکساں نتیجہ تک پہنچاتا ہے۔ مگر جہاں نتائج یکساں ہوں وہاں نفسیات کا یہ فرض کرنا کہ اعمال بھی یکساں ہوں گے نفسیات کے لئے سم قاتل ہوگا۔ نفسیاتی بھی مہندسوں کی طرح سے استدلال کرنے لگیں اگر مہندس یہ کہنے لگیں کہ دائرہ کا نصف محیط اور اس کا قطر ایک ہی شئے ہیں کیونکہ یہ ایک ہی دو نقطوں پر ختم ہو جاتے ہیں۔

ادراک مشابہت

ادراک مشابہت عملاً ادراک فرق سے بہت زیادہ تعلق رکھتا ہے۔ یعنی جن فرقوں کو ہم فرق سمجھتے ہیں اور ان کا کمی اندازہ کرتے ہیں، اور ایک سلسلہ میں مرتب کرتے ہیں، وہ فرق وہ محدود قسم کے فرق ہوتے ہیں، جو ہم کو ایک مشترک جنس کے افراد میں ملتے ہیں۔ گشنیز کی نقل اور راس روشنائی کا رنگ ایسی چیزیں ہیں جن کے مقابلہ کا خیال مجھے اب سے پہلے کبھی پیدا نہیں ہوا، اور راس وقت بھی اس لئے پیدا ہوا ہے کہ میں ایسی چیزوں کی مثال تلاش کر رہا ہوں، جن میں آپس میں مقابلہ نہ ہو سکے۔ اسی طرح سے اس ربڑ کے جالے کی کھنچنے والی کیفیت اور سب کی نیند کی راحت اور دو نیکی جو ایک نائب کے ساتھ کی جا سکتی ہے، یہ ایسی مختلف چیزیں ہیں، جن میں اب سے پہلے کبھی مقابلہ نہیں کیا گیا۔ ان کو باہم ایک دوسرے کے ساتھ فرق کی اس قدر نہیں بلکہ منطقی انکار کی

نسبت ہے۔ چیزوں کو ایک دوسرے سے مختلف کہنے کے لیئے یہ ضروری ہے کہ ان میں کچھ نہ کچھ نسبت کوئی نہ کوئی مشترک پہلو ہونا چاہیے، جس سے اس امر کی طرف بھی ذہن منتقل ہوتا ہے، ان میں باہم مقابلہ بھی ہوسکتا ہے۔ یہ کوئی نظری ضرورت نہیں ہے (کیونکہ ہر امتیاز کو اگر انسان چاہے تو فرق کہہ سکتا ہے) بلکہ عملی اور لسانی بات ہے۔

پس جس شئے سے معمولاً ادراک فرق پیدا ہوتا ہے اس سے ادراک مشابہت بھی پیدا ہوتا ہے۔ اور اس کے متعین کرنے کے لئے کہ کہاں مشابہت ہے، اور کہاں فرق ہے، جو تحلیل کی جاتی ہے، اس کو مقابلہ کہتے ہیں۔ اگر ہم اشیا پر محض یکسان و مشابہ ہونے کے اعتبار سے غور کریں تو ہمارا فرق سے متحیر ہو جانا لازمی ہے۔ اور اگر ہم ان کے محض فرقوں ہی پر نظر کریں، تو ہم کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ باہم بہت کچھ مشابہ ہیں۔ اس لئے جس شئے کو عموماً فرق کہا جاتا ہے، وہ ایک جنس کی انواع کے مابین ہوتا ہے۔ اور وہ استعداد جس کے ذریعہ سے ہم کو اس مشابہت کا ادراک ہوتا ہے، جس پر جنس کا مدار ہوتا ہے، وہ اسی قدر اصلی اور نا قابل توجیہ ذہنی وہب ہے، جس قدر کہ وہ جس سے کہ ہم کو ان فرق کا ادراک ہوتا ہے، جن پر نوع کا مدار ہوتا ہے۔ جب ہم ایک شئے سے دوسری شئے پر آتے ہیں، جن کے مابین ہم نے پہلے محض عددی امتیاز کیا تھا، تو مشابہت کا اچانک احساس ہوتا ہے، بالکل اسی طرح جب ہم دو مختلف چیزوں پر سے گذرتے ہیں، تو فرق و اختلاف کا اچانک احساس ہوتا ہے۔ فرق کی طرح مشابہت کی خارجی وسعت احساس کے حجم کو متعین کرتی ہے۔ ممکن ہے کہ مشابہت اس قدر عارضی و گریزاں ہو یا اس کی بنیاد اس قدر عادتی ہو اور اس کی جانب اس قدر کم توجہ ہو سکتی ہو، کہ یہ مشاہدہ سے بالکل ہی رہجائے۔ بہر حال جہاں ہم کو مشابہت معلوم ہوتی ہے، وہاں ہم ان چیزوں کو جن کا آپس میں مقابلہ کرتا ہے، ایک جنس قرار دیتے ہیں، اور ان کے اختلافات و فروق کو انواع کا فصل کہتے ہیں۔ قابل خیال یا موجود ہونے کی بنا پر تو سگریٹ کے دھوئیں اور ایک ڈالر کے بل کا بھی مقابلہ کر سکتے ہیں، اور فانی یا لذت بخش ہونے کے اعتبار سے تو ان کا مقابلہ ہو ہی سکتا ہے۔

پس اس باب کے دوران میں جو کچھ میں نے فرق کے متعلق کہا ہے،

وہ زبان کے تھوڑے سے تغیر کے بعد مشابہت پر بھی صادق آجائے گا۔ ہم دنیا میں دو عمل ایک ساتھ پہلو بہ پہلو لیکر چلتے ہیں۔ مشابہ چیزوں میں تو فرق دریافت کرتے ہیں، اور مختلف چیزوں میں مشابہت کا انکشاف کرتے ہیں۔ فرق یا مشابہت کی بنیاد کا انتزاع کرنے کے لئے (جہاں کہ یہ اصلی نہیں ہوتے) اس امر کی ضرورت ہوتی ہے، کہ جو شئے ہمارے سامنے ہے، اس کی اس کے اجزائے ترکیبی میں تحلیل کی جائے۔ اس لئے یہ جو کہا گیا تھا، کہ تحلیل اس شئے کی علیحدہ واقفیت اور اس شئے کے متغیر متلازمات رکھنے پر مبنی ہوتی ہے، جس کا ہمیں انتزاع کرنا ہوتا ہے، تو یہ بات نفسیات مشابہت اور نفسیات فرق دونوں میں جگہ پاتی ہے۔

لیکن ان شرائط کے متعلق، جو ادراک مشابہت میں اور اس کی اصل کے علیحدہ کرنے میں معین ہوتی ہیں، اس تمام بحث وتحیص کے بعد بھی یہ واقعہ اپنی جگہ پر ہے، کہ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں، جن کا احساس مشابہت سے بہت ذکی ہوتا ہے، اور وہ اوروں کی نسبت بہت جلد یہ بتا سکتے ہیں، کہ مشابہت کس چیز پر مشتمل ہے، یہ لوگ ظریف، شاعر، موجد، حکیم اور عملی لوگ ہوتے ہیں۔ پروفیسر بین اور اس سے پہلے بعض ارباب فکر نے کہا ہے کہ مشابہتوں کے محسوس کرنے کی استعداد ہر قسم کی ذہانت کا سب سے بڑا واقعہ ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ یہ باب پہلے ہی سے کافی طویل ہے، اور چونکہ طباعی کے مسئلہ کا ذکر آیندہ باب ۲۲ ہی میں مناسب معلوم ہوتا ہے، جس سے اس کے عملی نتائج پر بھی ساتھ ساتھ بحث ہو سکتی ہے، اس لئے یہاں میں اس کے متعلق یا مشابہت کے معلوم کرنے کی استعداد کے متعلق، اور کچھ نہ کہوں گا۔ اگر متعلم کو یہ خیال ہو، کہ میں نے اس مسئلہ پر قرار واقعی بحث نہیں کی، اور اس مسئلہ پر اس سے بہت زیادہ تفصیلی بحث ہونی چاہیے تھی جتنی کہ ان صفحات میں ہوئی ہے تو باب ۲۲ پر پہنچ کر اس کو معلوم ہوگا، اس کی کچھ نہ کچھ تلافی کردی گئی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ جب میں اس کو اپنی ذہنی زندگی کے بنیادی ستونوں میں سے قرار دیتا ہوں، جن میں اتیاز، مسک اور ائتلاف بھی ہیں تو میں نے اس پر کافی زور دے دیا ہے۔

فروق کا حجم

صفحہ ۸۹ پر میں نے فروق کے کم و بیش ہونے کے متعلق ذکر کیا تھا اور یہ بھی کہا تھا کہ ان میں سے بعض مجموعے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو ایسے سلسلہ میں مرتب کیا جا سکتا ہے جو بتدریج بڑھتا ہو، ایسا سلسلہ جس کی حدود نقطۂ آغاز سے رفتہ رفتہ مختلف ہوتی ہوں وہ ہوتا ہے جس کی حدود کی مشابہت اس سے بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے۔ اگر دوسری طرف سے غور کرو تو ان کی مشابہت بتدریج اس سے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ نقطۂ آغاز سے مشابہت و فرق ایسے اعمال ہوتے ہیں جو اس سلسلہ کی کسی حد کے اعتبار سے مخالف جہتوں میں جاری ہوتے ہیں۔

پروفیسر اسٹمف اس قسم کے سلسلہ میں کسی حد کے وضع و مقام کو ظاہر کرنے کے لئے لفظ فاصلہ اختراع کرتے ہیں۔ جس قدر کہ ایک حد نقطۂ آغاز سے غیر مشابہ ہوتی ہے، اس کے متعلق کہا جاتا ہے اس سے اس کا فاصلہ زیادہ ہے۔ اس قسم کا کامل و باقاعدہ سلسلہ وہ ہوگا جس میں ملحقہ حدود کے مابین (مدارج مشابہت یا فرق) فاصلے مساوی ہوں۔ یہ ایک باترتیب سلسلہ ہوگا۔ اور نفسیات میں یہ بات خالی از دلچسپی نہیں ہے کہ ہم اپنی حسیت کے اکثر شعبوں میں حدود کو بغیر کسی دقت کے اس طرح سے مرتب کر سکتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر 'ا'ب' اور 'ج'د' دو جوڑوں میں مشابہتیں یا فرق جو ہیں ان کو مقدار میں یا تو مساوی قرار دیا جا سکتا ہے یا مختلف۔ ایک حد سے دوسری حد کو وہ فاصلہ ہے وہ کل سلسلہ کے اندر مساوی ہے۔ خطی مقداریں اور موسیقی کے سُر ایسے ارتسامات ہیں، جن کو ہم سب سے زیادہ سہولت کے ساتھ اس طرح سے مرتب کر دیتے ہیں۔ اس کے بعد روشنی یا رنگ کے سایوں کا نمبر ہے، جن کو ہم محسوس مساوی قیمت کے مدارج سے نہایت آسانی کے ساتھ اس طرح ترتیب دے سکتے ہیں۔ مسٹر پلیٹو اور ڈیلباف نے اس امر کا خاص آسانی کے ساتھ تعین کر لیا ہے، کہ خاکستری رنگ کے کونسے سائے کو ایک نسبتہً ہلکے رنگ کے مابین متوسط کہہ سکتے ہیں۔

مختلف چیزوں کے جوڑوں میں ہم اس قدر آسانی کے ساتھ دو فرقوں کی مساوات کا کیونکر پتہ چلا لیتے ہیں۔ اس کو اگر زیادہ اختصار کے ساتھ لیا جائے تو ہم ہر ایک فرق کے حجم کو کیونکر پہچان سکتے ہیں؟ پروفیسر اسٹمف اس سوال پر

دلچسپ انداز میں بحث کرتے ہیں۔ اور اس نتیجہ تک پہنچے ہیں، کہ ایک فرق کے حجم کی نسبت ہمارا احساس، اور ہمارا یہ ادراک کہ دو مختلف جوڑوں کی حدیں ایک دوسرے سے مساوی یا غیر مساوی فاصلہ پر ہوتی ہیں اور اس کی اس سے زیادہ سادہ ذہنی عمل سے توجیہہ نہیں کر سکتے، کہ اس کو فرق کے خود اچانک احساس کی طرح فی الحال ذہن کا ناقابل تحلیل وہب شمار کریں۔ یہ تیز فہم مصنف اس خیال کو خاص طور پر مسترد کرتا ہے، کہ دو حسوں کے مابین ہمارا فاصلہ کا حکم ذہنی طور پر درمیانی مدارج کے طے کرنے پر مبنی ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ایسا کر سکتے ہیں اور بسا اوقات ہمارے لئے ایسا کرنا مفید ہوتا ہے، جیسا کہ موسیقی کے وقفات یا شکل خطوط میں ہوتا ہے۔ مگر ہمارے لئے ایسا کرنا ضروری نہیں، اور فاصلہ کی مقدار کے متعلق تقابلی حکم کے لئے ایک مشترک قسم کے تین یا چار ارتسامات کے علاوہ اور کسی شے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

عددی طور پر دو مختلف چیزوں کے مابین ہر قسم کے امتیازی فرق کا رفع ہو جانا ان کو کیفاً یکساں یا مساوی بنا دیتا ہے۔ مساوات یا کیفی عینیت (جو عددی مساوات سے مختلف ہوتی ہے) انتہا درجہ کی مشابہت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

ہم نے اوپر صفحہ ۴۹۲ میں یہ بات کہی تھی کہ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ دو چیزوں کے مابین جو فرق ہوتا ہے، وہ دو باتوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ (۱) بعض امور میں ان کا بالکل ایک دوسرے کے عین ہونا (۲) بعض امور میں ان ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہونا۔ ہم نے صفحہ ۴۹۳ پر یہ کہا تھا کہ یہ نظریہ کل واقعات پر کام نہ دیگا۔ وہی بات یہاں کہتے ہیں، کہ جو نظریہ مشابہت کو عینیت پر مبنی قرار دے گا اور عینیت کو مشابہت پر مبنی قرار نہ دے گا، وہ یقیناً ناکام ثابت ہوگا۔ غالباً اکثر اشخاص یہ فرض کرتے ہیں۔ جن دو چیزوں کے مابین مشابہت ہوتی ہے، ان کی مشابہت بعض امور یا بعض اوصاف کے اعتبار سے کامل عینیت پر مبنی ہوتی ہے، جس کے ساتھ ان کے باقی امور میں غیر مطابقت جمع ہوتی ہے۔ یہ بات مرکب اشیاء کی نسبت تو ٹھیک ہو سکتی ہے، مگر جب سادہ ارتسامات کو لیتے ہیں تو پھر صحیح ثابت نہیں ہوتی۔

"جب ایک گہرے ایک درمیانی اور بلند سر یعنی ک، ف تیز (اَ) کا باہم مقابلہ کرتے ہیں، تو یہ بات فوراً ہماری سمجھ میں آتی ہے کہ پہلے اور تیسرے سر میں دوسرے اور تیسرے کی نسبت زیادہ فرق ہے۔ یہی بات ک د ہ کی نسبت ایک ہی حلقہ میں بھی صحیح ہو سکتی ہے۔ خود ہمارا ایک سر کو متوسط کہنا اس قسم کے حکم کا اظہار ہے لیکن یہاں بالکل مشابہ حصہ کونسا اور قطعاً مختلف حصہ کونسا ہے۔ ہم زاید سریوں کا خیال نہیں کر سکتے، کیونکہ اول الذکر تین سروں کے مابین کوئی جزو مشترک نہیں ہے۔ کم از کم موسیقی کے آلات میں تو ان کے مابین کوئی مشابہت ہوتی نہیں۔ علاوہ بریں ہم سادہ سریوں کو لے سکتے ہیں، اور راب بھی ہمارا حکم بلا کسی جھجک کے وہی ہوگا بشرطیکہ سریاں ایسی انتخاب نہ کی گئی ہوں جو ایک دوسرے سے بہت ہی زیادہ قریب ہوں۔۔۔ نہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ عینیت ان سب کے اصوات ہونے پر مشتمل ہوتی ہے اور ایک کے بو ایک کے آواز اور ایک کے رنگ ہونے میں نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ یکساں وصف ان میں سے ہر ایک میں مساوی ہے چونکہ پہلا تیسرے سے دوسرے کی نسبت کمتر مشابہ ہے۔ اسلئے اس میں مشترک وصف سب سے کم ہونا چاہئے تھا۔۔۔۔۔ اس لئے مشابہت کی تمام صورتوں میں اس طرح سے تعریف کرنا خارج از امکان ہو جاتا ہے کہ یہ جزوی عینیت جزدی فرق پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور ہر جگہ عینی و یکساں عناصر کی تلاش لاحاصل ہے۔ اور چونکہ تمام مرکب مشابہتیں اسی طرح سادہ مشابہتوں پر مبنی ہوتی ہیں اس لئے مشابہت کو عینیت کی ایک خاص شکل نہ خیال کرنا چاہیئے، بلکہ اس دعوے کے مطابق جس کا اظہار اوپر کے پیراگراف کے شروع میں کیا گیا تھا، عینیت کو مشابہت کا ایک درجہ خیال کرنا چاہیئے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ کوئی سی ۲ حستیں کوئی سی دو چیزیں صحیح معنی میں بعینہ یکساں نہیں ہوتیں۔ ہم ان چیزوں کو بعینہ یکساں کہتے ہیں، جن کے فرق کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں ہم کو مطلق یکسانی کا ایک تعقل ہوتا ہے، مگر یہ ہمارے بہت سے تعقلات کی طرح سے ایک تصوری تعمیر ہوتی ہے، جو تدریجی اضافہ کو ایک فرضی انتہا تک پہنچا دینے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور مستقل معنی کے ساتھ جن کے ہم مالک ہوتے ہیں،

ہماری تصوری عقلی تعمیرات میں انجام دیتی ہے، مگر یہ نفسیاتی طور پر اس امر کی توجیہ کرنے میں کوئی کام انجام نہیں دیتی کہ ہم کو سادہ اشیا میں مشابہتوں کا کیونکر ادراک ہوتا ہے۔

امتیازی حسیت کا پیمانہ

۱۸۶۰ء میں پروفیسر جی ٹی فشنر ساکن لیپزگ نے جو بہت بڑے عالم دقیقہ رس ہیں دو جلدیں شائع کی تھیں جن کا نام سائی کو فزکس یعنی نفسی طبیعیات تھا۔ اس میں ایک قانون کے ثابت کرنے کی کوشش کی تھی، جس کو نفسی طبیعی قانون سے موسوم کیا تھا، جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ یہ نفسی اور طبیعی عالموں کے متعلق عمیق ترین تعلق ظاہر کرتا ہے۔ یہ ایک ضابطہ ہے جس کے ذریعے سے حسوں کی مقدار اور ان کے خارجی اسباب کی مقداریں تعلق پیدا کیا گیا ہے۔ اس کو نہایت سادگی کے ساتھ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ جب ہم ایک حس سے قوی تر حس پر آتے ہیں تو حسیں اپنی مہیج علتوں کے لوکارتم کی نسبت سے بڑھتی ہیں۔ فشنر کی تصنیف علم کے ایک نئے شعبہ کا نقطۂ آغاز تھی، جس کی تکمیل وہ وقت کی شاید نظیر نہ ملتی۔ لیکن جس کا کتاب ہذا کے خاکسار مصنف کی رائے میں، صحیح معنی میں نفسیاتی نتیجہ بالکل صفر رہا ہے۔ نفسی طبیعی قانون کی بحث کی بنا پر امتیازی حس کے متعلق بہت سے مشاہدات ہوئے ہیں، اور ان کی بحث نہایت شدید ہوگئی ہے۔ نیز جب مشاہدات میں تغیر ہوا تو اس سے اوسط نتائج اخذ کرنے کے بھی متعدد طریق معلوم ہو گئے ہیں۔ مگر اس کے علاوہ اس سے اور کوئی فائدہ نہیں ہوا ہے۔ مگر چونکہ ہمارے فن کی تاریخ کا یہ ایک باب ہے، اس لئے اس کا کچھ نہ کچھ ذکر متعلم کے سامنے کرنا واجب ہے۔

فشنر کے سلسلہ فکر کی عام طور پر متعدد بار تشریح ہو چکی ہے۔ اور چونکہ مجھے کچھ اضافہ نہیں کرنا ہے، اس لئے میں صرف موجودہ تشریح کا اقتباس درج کئے دیتا ہوں۔ ذیل میں میں ونٹ کا بیان درج کرتا ہوں جو اس نے اپنی کتاب ایوبرمینشن انڈ تھیرسیل مطبوعہ ۱۸۶۳ء میں پیش کیا ہے، مگر اس میں سے میں نے بہت کچھ حذف بھی کر دیا ہے۔

"یہ بات ہم کبھی نہیں بتا سکتے، کہ ایک حس دوسری سے کس قدر کمزور یا

کس درجہ قوی ہے، آیا سورج چاند سے سو درجہ زیادہ روشن ہے، یا ہزار درجہ زیادہ روشن ہے، ایک توپ کی آواز پستول کی آواز سے سو گونہ زیادہ بلند ہے یا ہزار گونہ زیادہ بلند ہے یہ بات اندازے کے احاطہ سے باہر ہے جس کا فطری پیمانہ جو ہم رکھتے ہیں، اس سے ہم کم وبیش کی مساوات پر حکم لگا سکتے ہیں، مگر کسے گونہ زیادہ یا کے گونہ کم پر حکم نہیں لگا سکتے۔ پس جب حسی حلقہ میں شدتوں کے صحیح طور پر تعین کرنے کا سوال درپیش ہوتا ہے، تو یہ فطری پیمانہ نہ ہونے کے ساوی ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ہم کو اس سے مجملاً یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ خارجی طبیعی مہیج کی شدت میں کمی بیشی ہونے سے اس کی متلازمہ حس میں بھی کمی وبیشی ہوتی ہے، مگر اس سے ہم کو اس امر کا خفیف ترین علم بھی نہیں ہوتا، کہ آیا حس ٹھیک اسی تناسب سے متغیر ہوتی ہے جس تناسب سے کہ مہیج متغیر ہوتا ہے، یا اس کی رفتار نسبتہً سست یا نسبتہً سریع ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ اپنی فطری حیثیت سے ہم کو اس قانون کے متعلق خفیف سا علم بھی نہیں ہوتا جس سے حس اور اس کی علت خارجی میں ربط قائم ہے۔ اس قانون کے دریافت کرنے کے لئے ہم کو پہلے خود حس کا صحیح پیمانہ دریافت کرنا چاہیے اور ہم کو یہ کہنے کے قابل ہونا چاہیے، کہ ایک مہیج جس کی قوت ا ہو اس سے ا شدت کی حس پیدا ہوتی ہے، اور جس تہیج کی شدت ۲ ہو اس سے ۲ شدت کی حس پیدا ہوتی ہے اور ۳ سے ۳ کی اور چار سے چار کی وغیرہ۔ مگر ایسا کرنے کے لئے ہم کو پہلے یہ جاننا چاہیے کہ ایک حس کے دوسری سے دو تین یا چار گونہ، زیادہ ہونے کے کیا معنی ہیں۔

مکان کی مقداروں کا تعین کرنا تو ہم کو بہت جلد آجاتا ہے، کیونکہ ہم ایک کو دوسرے پر رکھ کر یا دوسرے سے ملا کر اندازہ کر لیتے ہیں، مگر ذہنی مقداروں کی پیمائش کا مسئلہ دشوار ہے .... مگر ذہنی مقداروں کی صحیح پیمائش کے ذیل میں حسوں کی مقدار کی پیمائش کا مسئلہ پہلا قدم ہے ..... اگر ہمارا کل علم اس حقیقت تک محدود ہوتا ہے کہ حس میں مہیج کے اضافہ کے ساتھ اضافہ ہوتا ہے اور اس کی کمی کے ساتھ اس میں کمی ہوتی ہے تو بہت

کچھ حاصل نہ ہوگا۔ مگر آلات کی مدد کے بغیر مشاہدہ سے ہم کو چند واقعات معلوم ہوتے ہیں، جن سے ہم کو کم از کم مجملاً اس قانون کا پتا چلتا ہے، جس کے مطابق حسیں اپنی خارجی علت کے ساتھ متغیر ہوتی ہیں۔

ہر شخص جانتا ہے کہ سکوت شب میں ہم کو وہ آوازیں سنائی دیتی ہیں، جن کا دن میں پتہ نہیں چلتا۔ اس وقت گھڑی کی ٹک ٹک چمنی میں ہوا کی شائیں شائیں کرسیوں کی چرچرا اور ہزاروں خفیف شور کان کو متاثر کرتے ہیں۔ اور یہ بھی ایک معروف بات ہے کہ لڑکوں کے شور یا ریل کی گڑگڑاہٹ میں ممکن ہے کہ ہم یہی نہیں کہ اپنے پاس کے آدمی کی بات نہ سن سکیں بلکہ خود اپنی آواز کے بھی سننے سے قاصر رہیں، جو ستارے رات کے وقت سب سے زیادہ روشن ہوتے ہیں، دن کے وقت بالکل نظر نہیں آتے۔ اور اگرچہ ہم کو اس وقت چاند نظر آتا ہے، مگر اس وقت اس کی روشنی بہت کم معلوم ہوتی ہے۔ جن لوگوں کو اوزان سے سابقہ پڑتا رہتا ہے، وہ جانتے ہیں کہ اگر ہاتھ میں آدھ سیر وزن ہو، اور اس پر آدھ سیر کا اضافہ کردیا جائے، تو وہ فوراً محسوس ہوجاتا ہے۔ لیکن اگر ایک من پر آدھ سیر کا اضافہ کیا جاتا ہے تو بالکل محسوس نہیں ہوتا۔

گھنٹے کی ٹک ٹک ستاروں کی روشنیاں آدھ سیر کا دباؤ یہ سب ہمارے حواس کے لئے مہیج ہیں، اور ایسے مہیج ہیں، جن کی خارجی مقدار میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔ سب ہم کو ان تجربات سے کیا معلوم ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس کے سوائے اور کچھ نہیں کہ ایک ہی مہیج ان حالات کے اعتبار سے جن میں یہ عمل کرتا ہے، کبھی تو محسوس ہوتا ہے، اور کبھی بالکل محسوس نہیں ہوتا۔ وہ تغیر حالات کونسا ہے جس پر یہ تغیر احساس مبنی ہوسکتا ہے۔ اس بارے میں جب ہم زیادہ غور و فکر کرتے ہیں، تو ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ہر جگہ ایک ہی قسم کا ہوتا ہے گھنٹہ کی ٹک ٹک ہمارے عصب سماعت کے لئے ضعیف مہیج ہے، جس کو جب یہ تنہا ہوتی ہے تو ہم سن لیتے ہیں، اگر جب اس کے ساتھ گاڑی کے پہیوں کی گڑگڑاہٹ کا شدید مہیج اور دن کے دوسرے شور ملے ہوئے ہوتے ہیں تو ہم نہیں سن سکتے

ستاروں کی روشنی آنکھ کے لئے ایک مہیج ہے، مگر اس روشنی کا جو تہیج ہوتا ہے، اگر اس کے ساتھ دن کی روشنی کا قوی مہیج شامل کرلیا جائے تو ہم کو اس کا قطعاً احساس نہیں ہوتا۔ اگرچہ یہ ہم کو اس وقت بیّن طور پر محسوس ہوتا ہے، جب یہ دھندلکے کے نسبتہً کمزور مہیج کے ساتھ جمع ہوتا ہے۔ آدھ سیر وزن ہمارے جلد کے لئے ایک مہیج ہوتا ہے، جس کو ہم اس وقت محسوس کرتے ہیں، جب اس کا اضافہ اپنے مماثل وزن پر ہوتا ہے، مگر جب اس کا اضافہ ایسے مہیج پر ہوتا ہے، جو اس سے ایک ہزار گونہ بڑا ہے، تو اس کا کوئی احساس نہیں ہوتا۔

پس ہم ایک تہیج کے محسوس ہونے کے لئے یہ قاعدۂ کلیہ مقرر کرسکتے ہیں، کہ اگر وہ مہیج جو عضو میں اس سے پہلے موجود ہے، خفیف ہو تو یہ اسی کی نسبت سے خفیف ہوسکتا ہے، لیکن اگر اس سے پہلے کا مہیج شدید ہے، تو اس کو اس کی نسبت سے شدید بھی ہونا چاہیئے۔ اس سے ہم کو اجمالی طور پر اس تعلق کا اندازہ ہوجائیگا، جو ایک مہیج اور اس کے احساس کے مابین ہوتا ہے۔ کم از کم یہ تو ظاہر ہوتا ہے، کہ ان کی متابعت کا قانون اس قدر سادہ نہیں ہے، جیسی کہ پہلے توقع تھی۔ ظاہر ہے کہ سادہ ترین نسبت تو یہ ہے کہ حس میں بعینہ اسی نسبت سے اضافہ ہو، جس نسبت سے کہ مہیج میں اضافہ ہوتا ہے، مثلاً اگر ایک درجہ طاقت کے مہیج سے ۱حس ہوتی اور دو درجہ طاقت کے مہیج سے ۲حس ہوتی، اور تین درجہ طاقت کے مہیج سے ۳حس ہوتی۔ لیکن اگر احساس و مہیج کے مابین یہ سادہ ترین نسبت ہوتی تو ایک مہیج کو اپنے سے پہلے قوی مہیج پر زیادہ ہونے کی صورت میں احساس میں اسی قدر اضافہ کرنا چاہیئے جو اس کو اپنے سے خفیف تر مہیج کی صورت میں کرنا چاہیئے۔ مثلاً ستاروں کی روشنی کو دن کی روشنی میں اسی قدر اضافہ کرنا چاہیئے، جس قدر کہ یہ رات کی تاریکی میں کرتا ہے۔ مگر ہمیں معلوم ہے کہ صورت حال یہ نہیں ہے۔ دن کو ستارے نظر نہیں آتے جس کے معنی یہ ہیں کہ ان کی روشنی جو ہمارے احساس میں اضافہ کرتی ہے، اس کو ہم محسوس نہیں کرسکتے۔ حالانکہ وہی اضافہ جب جھٹپٹے کی روشنی میں ہوتا ہے، تو بہت نمایاں ہوتا ہے۔ پس یہ بات واضح ہے کہ حسوں کی شدت مہیج کی مقدار سے

نہیں بڑھتی، بلکہ نسبتہً کمتر بڑھتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اضافہ مہیج کی زیادتی کے ساتھ اضافہ حس میں کس تناسب سے کمی ہوتی ہے۔ اس سوال کا جواب دینے کے لئے روزمرہ کے تجربات کفایت نہیں کرتے ہمارے لئے مختلف مہیجوں کی مقدار اور خود حسوں کی شدت کی نہایت صحیح پیمائشیں کرنا ضروری ہیں۔

ان پیمائشوں کا کیا طریقہ ہونا چاہئے، اس کا روزمرہ کے تجربہ سے کچھ پتہ چل جاتا ہے۔ یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، کہ حسوں کی شدت کی پیمائش ناممکن ہے۔ ہم صرف حسوں کے فرق کی پیمائش کر سکتے ہیں۔ تجربہ سے ہم کو یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مہیج خارجی کے مساوی فرقوں سے حس میں کیسے غیر مساوی فرق پیدا ہو سکتے ہیں۔ مگر ان تمام تجربات سے ایک واقعے کا پتا چلتا تھا، اور وہ یہ کہ مہیج کا ایک ہی فرق ایک جگہ تو محسوس ہو سکتا ہے، اور دوسری جگہ بالکل محسوس نہیں ہو سکتا۔ آدھ سیر وزن کا اگر پہلے آدھ سیر وزن پر اضافہ کیا جاتا ہے تو محسوس ہوتا ہے، لیکن اگر آدھ سیر وزن کا من بھر وزن پر اضافہ کیا جاتا ہے تو محسوس نہیں ہوتا...... بہتر یہ ہوگا کہ ہم کسی قوت کے ایک مہیج کو لیں، اور دیکھیں کہ اس سے کس درجے کی حس ہوتی ہے، اور پھر دیکھیں کہ ہم مہیج کو بغیر اس کے کہ حس میں تغیر محسوس ہو، کس حد تک متغیر کر سکتے ہیں۔ اگر ہم اس قسم کے مشاہدے ایسے مہیجوں کے ساتھ کریں، جن کی مطلق مقداریں متغیر ہوتی رہی ہوں، تو ہم اس امر پر مجبور ہونگے، کہ اسیطرح سے متغیر ہونے والی مقداریں ان مہیجوں کی ہی لیں، جن سے ہم کو یونہی سا اضافہ کا احساس ہو۔ ایسی روشنی جو دھندلکے کی روشنی پر بس یونہی سا اضافہ محسوس ہو، اس کے لئے ستاروں کی روشنی کی برابر بھی قوی ہونا ضروری نہیں ہے۔ مگر دن میں اس کو بس یونہی سا محسوس ہونے کے لئے بہت زیادہ روشن ہونا چاہئے۔ اب اگر ہم مختلف مہیجوں کی کل ممکنہ قوتوں کے لیے اس قسم کے مشاہدات کریں، اور دیکھیں کہ حس کے اندر محض یونہی سا محسوس تغیر پیدا کرنے کے لئے ہر قوت میں کس قدر اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے، تو ہمارے پاس اعداد کا ایک ایسا سلسلہ ہو جائے گا، جس سے وہ قانون ظاہر ہوگا، جس کے مطابق

مہیج کے بڑھانے سے حس میں تغیر ہوتا ہے۔

اس طریقے کے مطابق مشاہدات خصوصاً روشنی آواز اور دباؤ کی حس کے حلقوں میں آسان ہیں..... دباؤ سے آغاز کر کے۔

"ہم دیکھتے ہیں کہ حیرت انگیز طور پر سادہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔ اصل وزن پر یونہی سا محسوس اضافہ ہوتا ہے، اس کو ہر حال میں اصل وزن سے ایک ہی نسبت ہوتی ہے اور یہ اس کی ایک ہی کسر ہوتا ہے، قطع نظر اس کے کہ ان اوزان کی جن کے متعلق کہ اختبار کیا جا رہا ہے مقدار مطلق کیا ہے۔ متعدد اختبارات کے اندر یہ کسر اوسطاً $\frac{1}{3}$ پائی گئی ہے۔ یعنی قطع نظر اس کے کہ جلد پر اب کسی قدر دباؤ واقع ہو سکتا ہے، جب اضافہ یا کمی اصل وزن کے $\frac{1}{3}$ کے قریب ہو تو اس کا احساس ہوگا"

اس کے بعد ونٹ یہ بیان کرتا ہے، کہ عضلی احساسات حرارت روشنی اور آواز کے احساسات میں فرقوں کا کس طرح سے مشاہدہ ہو سکتا ہے اور وہ اپنے ساتویں لکچر کو (جس سے مذکورہ بالا عبارتیں اقتباس کی ہیں) اس طرح سے ختم کرتا ہے۔

"اس طرح سے ہم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وہ تمام احساس جن کے مہیجوں کی ہم صحیح طور پر پیمائش کر سکتے ہیں، ایک غیر متغیر قانون کے تابع ہیں۔ انفرادی طور پر ان کی رکاوٹیں کتنی ہی باہم مختلف کیوں نہ ہوں مگر یہ سب کے متعلق صحیح ہے کہ اضافۂ حس کے لئے جس قدر مہیج میں اضافہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کا کل مہیج کے ساتھ ایک مستقل تناسب ہوتا ہے۔ مختلف حسوں میں جن اعداد سے یہ نسبت ظاہر ہوتی ہے ان کو ذیل میں بصورت جدول درج کیا جاتا ہے۔

حس	نسبت
ضیائی حس	$\frac{1}{100}$
عضلی حس	$\frac{1}{17}$
دباؤ کا احساس	$\frac{1}{3}$
حرارت " "	$\frac{1}{3}$
آواز " "	$\frac{1}{3}$

یہ اعداد کوئی بہت ہی صحیح پیمانہ نہیں ہیں۔ مگر ان سے کم از کم مختلف حواس کی اضافی امتیازی حسیت کا ایک عام تصور ہو جاتا ہے ...... اس اہم قانون کو جس سے ہیج اور حس کا تعلق اس قدر سادگی سے ظاہر ہوتا ہے، سب سے پہلے جرمن عالم عضویات ارنسٹ ہنرچ ویبر نے خاص حالتوں کے متعلق دریافت کیا تھا اور گستاؤ تھیوڈو فشنر نے یہ ثابت کیا کہ یہ حس کے تمام شعبوں میں جاری ہے۔ طبیعی نقطۂ نظر سے حس کی کامل تحقیق اور نظریہ حسیت کی سب سے پہلی ٹھیک بنیاد کے لئے نفسیات اسی کی مرہون منت ہے"

اس حد تک تو اس قانون کا عام بیان تھا، جس کو فشنر قانون ویبر کہتا ہے۔ نظریہ حسیت کی جس قطعیت کی طرف یہ لیجاتا ہے، وہ اس فرضی واقعہ پر مشتمل ہے کہ اس کے ذریعہ ہم حسوں کو اعداد میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ کسی حس کی اکائی وہ اضافہ ہوگا جب ہم کو اس کے مہیج پر زیادہ ہو جانے سے بس یونہی سے اضافۂ حس کا ادراک ہوگا۔ کسی معطیہ حس میں اکائیوں کی جو مجموعی تعداد ہوگی وہ اس قسم کے اضافوں کی مجموعی تعداد کے مساوی ہوگی، جو عدم حس کی حالت میں موجودہ حس تک کرنے پڑتے ہیں۔ ہم اس تعداد کو بلا واسطہ معلوم نہیں کر سکتے۔ مگر اب چونکہ ہم کو قانون ویبر کا علم ہو چکا ہے اس لئے ہم اس تک طبیعی مہیج کے ذریعہ سے پہنچ سکتے جس کا یہ فعل ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ہم کو اس امر کا علم ہو کہ بس یونہی سی قابل ادراک حس کے لئے کس قدر مہیج کی ضرورت ہوگی اور پھر یہ جانتے ہوں کہ اضافہ کی کونسی شرح سے ہم کو خفیف ترین اضافہ حس ہوگی تو پھر یہ معلوم کرنا صرف سود مرکب کا سوال رہجاتا ہے کہ کل مقدار مہیج (جس کو ہم کسی خاص وقت میں استعمال کر رہے ہوں) اس قسم کے اضافوں کی تعداد کتنی ہے یا بہ الفاظ دیگر یہ کتنی حسی اکائیوں کا باعث ہو سکتا ہے۔ اس تعداد کو کل مہیج سے وہی نسبت ہوتی ہے جو مدت منقضیہ کو اصل جمع اس وقت تک کے سود مرکب سے ہوتی ہے۔

ایک مثال لو۔ اگر مہیج ا حس کے پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے، اور اگر ر اس کی وہ شرح ہے جس کا اضافہ اس میں خفیف ترین اضافہ

حس پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے (اس حس کو ا سے موسوم کرو) تو اس حالت میں حسی اعداد ہیجوں کے سلسلہ کے مندرجہ ذیل طریق پر مطابق ہوگا۔

حس صفر = ہیج ا
" ۱ = " ا (۱+ر)
" ۲ = " ا (۱+ر) ۲
" ۳ = " ا (۱+ر) ۳
. . . .
" ن = " ا (۱+ر) ن

یہاں پر حسیں حسابی سلسلے کے اندر ہیں اور ہیج ہندسی سلسلے کے اندر ہیں اور ہر ایک کی حد دوسری کی حد کے مطابق ہے۔ جب دو سلسلے ایک دوسرے کے اس طرح سے مطابق ہوتے ہیں تو حسابی سلسلے کی حدود کو ان حدود کی لوکارتم کہا جاتا ہے جو ان کے مطابق ہندسی سلسلہ میں ہوتی ہیں۔ صفر سے شروع کر کے معمولی لوکارتمی جدولوں کا ایک حسابی سلسلہ قائم کیا گیا ہے جسکی بنا پہ ہم صحیح طور پر یہ کہہ سکتے ہیں (یہ فرض کر کے کہ جس حد تک ہمارے پاس واقعات ہیں وہ صحیح ہیں) کہ حسیں اسی نسبت سے متغیر ہوتی ہیں جس نسبت سے ان کے ہیجوں کے لکارتم متغیر ہوتے ہیں اور اس کے بعد ہم کسی دی ہوئی حس کی اکائیوں کی تعداد کا حساب لگا سکتے ہیں (یہ پیش نظر رکھ کر کہ حس کی اکائی وہ ہے جو صفر پر خفیف ترین اضافہ ہوتا ہے اور ہیج کی اکائی ہیج کا وہ ہے حس کے اضافہ سے حس ہوتی ہے) کہ ہیج کے لکارتم کو ایک مستقل جزو سے ضرب دیں مگر اس جزو کا خاص خاص حسوں کے ساتھ متغیر ہونا لازمی ہے۔ اگر ہم ہیج کو ر اور مستقل جزو کو م قرار دیں تو مندرجہ ذیل ضابطہ بن جاتا ہے۔

ح = م لاگ ر

جس کو وہ نفسی طبیعی پیمانہ کہتا ہے۔ مختصراً یہ فشنر کا استدلال ہے یا یہ سمجھو کہ میری سمجھ میں اسقدر آیا ہے۔

پیمانہ میں مختلف جہات میں ریاضیاتی ترقی کے مواقع ہیں اور اس کی

بنا پر نہایت ہی صعب بحث مباحث ہوئے ہیں جن سے میں یہاں بخوشی گریز کرتا ہوں کیونکہ ان کے اندر ریاضیاتی و مابعد الطبیعاتی دلچسپی تو ہے مگر دراصل نفسیات سے ان کو کوئی تعلق نہیں۔ چند صفحے کے بعد میں ان کے متعلق مابعد الطبیعاتی نقطۂ نظر سے کچھ تبصرہ کروں گا۔ فی الحال اس قدر واضح رہے کہ کسی شخص نے آج تک کسی ایسی تحقیق میں جہاں حسوں کا تعلق ہو، کبھی اعداد سے کام نہیں لیا تھا۔ نہ اس قسم کے کسی نظریہ کی جانچ میں اور نہ کسی نئے نتیجہ تک پہنچنے میں اس قسم کے حساب سے کام لیا گیا تھا۔ حسوں کی اعداد کے ذریعہ سے پیمائش کرنے کا کل خیال ایسے امکانات کا ریاضیاتی مفروضہ ہے، جس کو کبھی عمل میں نہیں لایا گیا۔ اس گفتگو کے ذیل میں امتیاز کے متعلق بہت سے ایسے جزئی واقعات کا انکشاف ہو گیا، جو اس بات کے مستحق ہیں، کہ ان کو اس باب میں بیان کر دیا جائے۔

اول تو یہ معلوم ہوا ہے، کہ جب دو حسوں کا فرق امتیاز کے قریب پہنچتا ہے، تو کبھی تو ہم کو امتیاز ہوتا ہے، اور کبھی نہیں ہوتا۔ ہماری داخلی حسیت میں سے عارضی تغیرات ہوتے رہتے ہیں، جن کی بنا پر ہمارے لئے امتیازات کی بڑی تعداد کا اوسط کئے بغیر یہ بتانا ناممکن ہوتا ہے، کہ کم از کم اضافۂ حس کونسا ہے۔ اس قسم کی اتفاقی غلطیوں میں ہماری حسیت کے جہاں کم ہونے کا امکان ہوتا ہے، وہاں زیادہ ہونے کا بھی امکان ہوتا ہے، اور اوسط میں یہ امکان نہیں رہتا، کیونکہ اس میں معمولی حسیت سے کم اور معمولی حسیت سے زیادہ ایک دوسرے کی تلافی کر دیتے ہیں، اور معمولی حسیت اگر کوئی شئے ہے (یعنی وہ حسیت جو مستقل اسباب کی بنا پر ہوتی ہے، اور عارضی اسباب کی بنا پر نہیں ہوتی) گو وہ ظاہر ہو جاتی ہے۔ اوسط حسیت کے معلوم کرنے کے بہترین طریق نہایت ہی محنت کے ساتھ دریافت کئے گئے ہیں۔ فشنر نے تین طریقوں پر حسب ذیل بحث کی ہے۔

(۱) خفیف ترین قابل ادراک فرقوں کا طریقہ۔ ایک معیاری حس ح کو

لو۔ اس قدر اضافہ کرو کہ تمہیں بیّن طور پر د کا احساس ہونے لگے۔ پھر ح + د سے کم کرو یہانتک کہ تمہیں بیّن طور پر کمی کا احساس ہو۔ اس کمی کو دَ کے نام سے موسوم کرو۔ کم سے کم قابل ادراک فرق $\frac{د + دَ}{۲}$ ہے اور اس مقدار کو اصل حس (بلکہ ح + د۔ دَ) سے جو نسبت ہے وہ وہ ہے جس کو فشنر فرق باب کہتا ہے۔ اگر قانونَ ویبر کلی طور پر صحیح ہے تو فرق باب ایک غیر متغیر کسر ہوتی، بلالحاظ اس کے کہ ح کا حجم کیا ہے۔ اس طریق کو عمل میں لانے میں یہ دشواری پیش آتی ہے، کہ ہم کو اکثر اس امر میں شک رہتا ہے، کہ آیا کسی شئے کا ح میں اضافہ ہوا ہے یا نہیں۔ علاوہ بریں اگر ہم چھوٹے سے چھوٹا د لیں جس کے متعلق ہم کو کبھی شک نہیں اور نہ ہم سے غلطی ہوتی ہے تو کم سے کم قابل ادراک فرق اس سے بڑا ہوتا ہے، جتنا کہ اس کو نظری طور پر ہونا چاہیئے۔

اس میں شک نہیں کہ جب کم از کم قابل ادراک فرق بڑا ہوتا ہے، تو حسیت کم ہوتی ہے، اور جب یہ کم ہوتا ہے، تو حسیّت زیادہ ہوتی ہے یا بہ الفاظ دیگر اس کو اور فرق باب کو باہم نسبت معکوس ہوتی ہے۔

(۲) صحیح و غلط صورتوں کا طریقہ۔ ایک حس جو دوسری حس سے بس یونہی سی زیادہ ہوتی ہے، اختبارات کے طویل سلسلہ میں بعض اوقات اتفاقی غلطی کی بنا پر مساوی سمجھ لی جاتی ہے، اور بعض اوقات کم معلوم ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں ایسی دو حسوں کے فرق کے متعلق کچھ تو ہم غلط رائیں قائم کریں گے اور کچھ صحیح۔

"مگر جس قدر یہ فرق زیادہ ہوگا اتنی ہی صحیح آرا کی تعداد زیادہ ہوگی اور غلط آرا کی کم۔ یا اگر اس کو دوسرے انداز میں بیان کیا جائے تو وہ کس وحدت سے قریب تر ہوگی جس کا نصب نما کل تعداد آرا کو ظاہر کریگا، اور شمار کنندہ صحیح آرا کو۔ فرض کرو ا اور ب دو مہیجوں کا تقابل کرنے سے ہم اس قسم کی نسبت برآمد ہوتی ہے، تو ہم ا اور ب کا ایک اور جوڑا دریافت کر سکتے ہیں، جس میں مقابلہ کرنے پر صحیح و غلط آرا کی وہی

نسبت قائم رہے گی"

اگر ایسا کرنے کے بعد ل اور ب کی نسبت ا اور ب کے مساوی معلوم ہوئی تو اس سے یہ ثابت ہو گا کہ چھوٹے مہیجوں اور بڑے مہیجوں کے جوڑے ہماری امتیازی حسیت پر یکساں عمل کر سکتے ہیں، بشرطیکہ ہر جوڑے کے رکنوں میں باہم ایک ہی نسبت ہو۔ بہ الفاظ دیگر اس سے اس حد تک قانون ویبر کی تائید ہو گی فیشنر نے اس طریقے کے مطابق اوزان کے فرق دریافت کرنے میں اپنی امتیازی قوت کا امتحان کیا اور ۶، ۵، ۴، ۲ علحدہ علحدہ اندازے تحریر کئے اور ان سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ آیا ہی اضافہ کے لئے میری قوت امتیاز ۳۰۰ گرام کے مقابلے میں ۵۰۰ گرام میں زیادہ ناقص ہے گر ۵۰۰ کے بعد سے ۳۰۰۰ گرام تک یہ بہتر ہوتی جاتی ہے جس کے بعد میں نے اختیار نہیں کیا۔

(۳) اوسط اغلاط کا طریقہ اس پر مشتمل ہے، کہ ایک معیاری مہیج لیا جاتا ہے، اور پھر اسی قسم کا بالکل اس کے مساوی ایک مہیج تیار کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس میں بالعموم ایک غلطی رہے گی جس کی مقدار اس وقت زیادہ ہو گی جب امتیازی حسیت کم ہو گی اور جب یہ زیادہ ہو گی تو اس وقت کم ہو گی۔ اغلاط خواہ تو ایک جانب ہوں یا دوسری جانب ان کو جمع کر لیا جائے اور پھر کل سے تقسیم کر لیا جائے تو اس سے غلطی کا اوسط معلوم ہو جائے گا۔ اس کو بعض اصلاحات کے بعد فیشنر امتیازی حسیت زیر بحث کا مماثل کہتا ہے۔ اگر قانون ویبر صحیح ہو تو اس کو مہیج سے ایک مستقل نسبت ہونی چاہیے، بلالحاظ اس کے کہ اس کا حجم کیا ہے۔

ان طریقوں میں خفیف ترین قابل ادراک فرق سے بحث کی گئی ہے ڈلیبوف اور ونٹ نے نسبتہً بڑے فروق کے اس طریقے سے اختبار کئے ہیں ہیں جس کو ونٹ طریقۂ وقفات مساوی کہتا ہے یا جس کو ہم

(۴) مساوی معلوم ہونے والے وقفات کا طریقہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ اسی طرح پر ہے کہ "تین مہیجوں کے سلسلہ کو اس طرح سے مرتب کیا جائے کہ پہلے اور دوسرے کے مابین جو وقفہ ہے وہ دوسرے تیسرے کے وقفہ کے مساوی معلوم ہو۔ بادی النظر میں تو اس طریقہ میں

اور ان طریقوں میں جو اس سے پہلے بیان ہو چکا ہے، کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا' ان کے ذریعہ سے ہم ہیج کے مساوی قابل ادراک اضافوں کا ہیجوں کے سلسلے کی مختلف کڑیوں میں مقابلہ کرتے ہیں۔ مگر چوتھے طریقہ کے مطابق ہم ان اضافوں کا مقابلہ کرتے ہیں جو مساوی طور پر بڑے معلوم ہوتے ہیں۔ مگر جس کا ہم کو بطور اضافہ کے بس یونہی سا ادراک ہوتا ہو' اس کا ادراک کے بعد ہمیشہ اتنا ہی بڑا محسوس ہونا ضروری نہیں۔ اس کے برعکس جب ہم بڑے ہیجوں سے بحث کر رہے ہوں تو یہ اور بھی زیادہ بڑا معلوم ہوگا۔

(۵) ہیج کے دوگونہ کر دینے کے طریقہ کو ونٹ کے شریک کار مرکل نے استعمال کیا ہے۔ اس مختبر نے ایک ہیج کو دوسرے کے بالکل دوگونہ محسوس کرا دینے کی کوشش کی ہے' اور پھر دونوں کے خارجی تعلق کا اندازہ کیا ہے۔ ابھی جو امور بیان کئے جا چکے ہیں، وہ اس حالت پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔

اس حد تک تو طریقوں کا ذکر تھا۔ نتائج مختلف مشاہدہ کرنے والوں کے پاس مختلف مرتب ہوتے ہیں۔ میں ان میں سے چند بیان کرتا ہوں۔ پہلے روشنی کی امتیازی حسیت کو لیتا ہوں۔

پہلے طریقہ کے مطابق وولکمان آبرٹ' میسن' ہیلم ہولٹز اور کرایلین کے پاس جو اعداد فراہم ہوئے ہیں ان میں $\frac{1}{100}$، $\frac{1}{50}$ سے $\frac{1}{195}$ تک تغیر پایا جاتا ہے۔ جب روشنی پہلے سے خاصی قوی ہوتی ہے تو نسبتہً چھوٹی کسور کا امتیاز ہوتا ہے' اور جب یہ کمزور یا نہایت ہی شدید ہوتی ہے' تو نسبتہً بڑی کسور کا امتیاز ہوتا ہے۔ یعنی جب کمزور یا نہایت ہی شدید روشنیوں کا مقابلہ کیا جاتا ہے' تو امتیازی حسیت کمی پر ہوتی ہے' اور جب اوسط درجہ کی روشنیوں میں مقابلہ کیا جاتا ہے' تو اس وقت سب سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ پس یہ روشنی کی شدت کا فعل ہے۔ مگر ایک خاص شدت تک یہ غیر متغیر رہتی ہے، اور اس حد تک قانون ویبر روشنی کے متعلق

صحیح ثابت ہوتا ہے۔ قطعی طور پر اعداد تو درج نہیں کیئے جا سکتے۔ مگر مرکل نے پہلے طریقہ سے (اپنی مقرر کردہ اکائی سے) یہ دریافت کیا ہے کہ قانون ویبر ۹۶ سے لے کر ۴۰۹۶ تک تہیجوں پر صادق آتا ہے ۴۰۹۶ سے زیادہ شدید روشنی کے اختبارات نہیں کیئے گئے۔ کونگ اور بردوہن نے طریقہ اول کے مطابق پیمائشیں دی ہیں جو نہایت ہی وسیع سلسلوں پر حاوی ہیں، اور اس کے علاوہ روشنی کے چھ مختلف رنگوں پر عائد ہوتی ہیں۔ یہ اختبارات (جو بظاہر ہیلم ہولٹز کے معمل میں کیئے گئے تھے) ایک سے ایک لاکھ درجہ شدت تک کیئے گئے تھے۔ ۲۰۰۰ سے لے کر ۲۰۰۰۰ درجہ شدت تک قانون ویبر صحیح اترا۔ اس سے کم وبیش میں امتیازی حسیت کم ہوگئی۔ جس اضافہ میں یہاں امتیاز کیا گیا ہے وہ ہر رنگ کی روشنی میں ایک ہی تھا۔ اور (ازروئے جدول) تہیج کے ۱۔ اور ۲ فیصدی کے مابین تھا۔ ڈیلبوف نے قانون ویبر کی طریقہ چہارم کے مطابق ایک خاص حد تک روشنی کی شدتوں میں تصدیق کی تھی۔ یعنی اس نے اس طریقہ کے مطابق یہ پایا کہ ایسی روشنی کی خارجی شدت جو اور روشنیوں کے مابین اوسط معلوم ہوتی ہو درحقیقت ان کی شدتوں کا ہندسی اوسط ہوتی ہے۔ مگر اے لیہمین اور بعد ازآں نیحلک نے ونٹ کے معمل میں یہ مشاہدہ کیا ہے کہ اس طرح سے جو اختبارات کیئے جاتے ہیں ان میں اثرات تقابل کو اس قدر دخل ہوتا ہے کہ ڈیلبوف کے نتائج کو قطعی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے بعد بھی مرکل نے ان اختبارات کا اعادہ کیا اور یہ پایا کہ روشنی کی خارجی شدت جس کو ہم اور دو روشنیوں کے مابین متوسط خیال کرتے ہیں نہ تو دراصل متوسط ہوتی ہے اور نہ ہندسی اوسط ہوتی ہے۔ دونوں اعداد کا فرق بیحد ہوتا ہے مگر متوسط عدد یا دو شدتوں کے حسابی اوسط سے سب سے کم ہوتا ہے۔ آخر میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ستاروں کو نہ معلوم کب سے ایسی مقداروں میں مرتب فرض کیا گیا ہے، جن میں بظاہر مساوی تفاوت ہے۔ حال ہی میں ان کی شدتوں کی عکس پیمائی طور پر پیمائش کی گئی ہے، اور ذہنی وخارجی سلسلوں

کے مقابلے کئے گئے ہیں۔ اس میدان میں پروفیسر جے جسٹرو جدید ترین کارکن ہیں۔ انھوں نے پکرنگ صاحب کے ہارورڈ عکسِ پیمائی جدولوں کو بنیاد قرار دے کر یہ تحقیق کی ہے کہ ہر مقدار کی اوسط شدت اپنے سے نیچے کی مقدار سے نسبت کم ہو جاتی ہے جب ہم ادنیٰ سے اعلیٰ مقداروں کی طرف چلتے ہیں اور اگر مساوی ظاہر ہونے والے وقفوں کے طریقے کا براہ راست قانون ویبر سے کوئی تعلق فرض کرلیں تو اس سے قانون ویبر کے برابر خلاف ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

روشنیوں کی نسبت آوازوں کی شدت کا اس قدر عمدگی سے امتیاز نہیں ہوتا۔ مہیج کی خارجی شدت کی پیمائش کے متعلق ایک طرح کا جھگڑا پیدا ہوا ہے۔ ابتدائی تحقیق میں قابل ادراک اضافہ مہیج اصل کا ۱/۳ قرار پایا تھا۔ خفیف ترین قابل ادراک فرق کے طریقہ سے مرکل نے جدید ترین تحقیق جو کی ہے، اس کی رو سے یہ ان شدتوں کے متعلق جس پر قانون ویبر صحیح ثابت ہوتا ہے، یعنی مرکل کی مفروضہ اکائی میں ۲۰ سے ۵۰۰۰ تک ۳/۱۰ ثابت ہوتا ہے۔ اس سے کم شدت میں کسری اضافہ زیادہ ہونا چاہیے۔ اس سے زیادہ شدت کی پیمائش نہیں کی گئی ہے۔

دباؤ اور عضلی حاسہ کے متعلق مختلف نتائج مرتب ہوئے ہیں۔ ویبر نے خفیف ترین قابل ادراک فرق کے طریقہ سے یہ دریافت کیا تھا، کہ لوگ ایک ہی ہاتھ سے بتدریج دو وزنوں کو اٹھا کر دیکھیں تو اصل پر ۱/۴۰ تک کے فرق کو معلوم کر سکتے ہیں۔ جب وزن ایسے ہاتھ پر رکھے جاتے ہیں، جو میز پر رکھا ہوتا ہے، تو امتیاز فرق کے لئے بہت بڑی کسر کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے نتائج کی اوزان کے صرف دو مختلف جوڑوں سے تصدیق کی تھی، اور اسی پر اس نے اپنا قانون قائم کیا تھا۔ ہیرنگ کے معمل میں گیارہ وزنوں کے اختبارات کئے گئے، جو ۲۵۰ گرام سے ۲۷۵۰ گرام تک ہیں۔ ان اختبارات سے یہ معلوم ہوا، کہ کم از کم قابل ادراک فرق ۱/۴ سے جو ۲۵۰ گرام کی صورت میں تھا، ۱/۱۱۱ تک متغیر ہوتا ہے،

جو ۲۵۰۰ گرام کی صورت میں ہے۔ ۲۷۵۰ کے لیئے یہ پھر بڑھا $\frac{1}{98}$ ہو گیا۔ مرکل نے حال ہی میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ اختبارات کئے ہیں۔ ان میں انگلی کے ذریعہ ایک سلاخ کو دبایا گیا تھا' جس پر ۲۵ گرام سے لے کر ۲۰۰۰ گرام تک وزن رکھا گیا تھا ان سے یہ معلوم ہوا کہ ۲۰۰ گرام سے ۲۰۰۰ گرام تک $\frac{1}{13}$ کا فرق انگلی کو حرکت دیئے بغیر محسوس ہوا' اور جب انگلی کو حرکت دی گئی تو $\frac{1}{19}$ تک فرق محسوس ہوا۔ ان اوزان سے کمی و بیشی کی حالت میں امتیازی قوت میں کمی ہو گئی۔ جب ا مربع ملی میٹر کی سطح پر پڑتا تھا' تو یہ بہ نسبت اس کے زیادہ ہوتا تھا' جب کہ یہ سات ملی میٹر پر پڑتا تھا۔

حرارت و ذائقہ کے متعلق بھی اسی قسم کی تحقیقات کی گئی ہیں جس سے کچھ نہ کچھ قانون ویبر کی تائید ہوتی ہے' مگر یہاں مہیج کی اکائی کا تعین بیحد مشکل ہے' اس لیئے میں اعداد درج نہ کروں گا۔ اس کے نتائج ونٹ کی عضویاتی نفسیات طبع ثالث جلد اصفحہ ۳۷۰-۲۰ پر مل سکتے ہیں۔

آنکھ کے ذریعے سے طول کے امتیاز میں بھی یہ دیکھا گیا ہے' کہ ایک حد تک یہ بھی قانون ویبر کے مطابق ہے۔ اس کے متعلق بھی اعداد جی میولر کی بصریات حصہ دویم باب ۱ میں مل سکتے ہیں پروفیسر جیسٹرو نے بعض اختبارات شائع کئے ہیں' جو ایسے طریقہ سے مطابق کئے گئے ہیں' جس کو مساوی ظاہر ہونے والے فروق کے طریقہ کی ایک اصلاح شدہ شکل کہہ سکتے ہیں۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے' کہ اندازے کے فروق و حقیقی فروق لوگارتمی اعتبار سے نہیں بلکہ براہ راست متناسب ہوتے ہیں۔ مرکل اوزان روشنیوں آوازوں وغیرہ کے متعلق اس طریقہ سے اسی نتیجہ پر پہونچا ہے' مگر جیسٹرو نے ستاروں کی مقداروں کے متعلق جو تحقیقات کی ہے وہ اس سے مختلف ہے۔

اگر ہم مذکورہ واقعات پر بہ حیثیت مجموعی نظر ڈالیں' تو ہم کو معلوم ہو گا کہ ارتسام پر کسی مقررہ اضافہ سے ہم کو اضافہ کا ادراک

نہیں ہوتا بلکہ اس مقدار کا انحصار اس پر ہوتا ہے، کہ موجودہ ارتسام کس قدر بڑا ہے۔ یہ مقدار اس کل ارتسام کی ایک کسر ہوتی ہے جس کا اس پر اضافہ ہوتا ہے۔ اور تحقیق کرنے پر یہ معلوم ہوا کہ ارتسام زیر بحث کی تمام شدتوں میں یہ یا ایک غیر متغیر کسر ہوتی ہے، اس سے کم اور زیادہ میں یہ کسر بڑھ جاتی ہے۔ یہ قانون ویبر ہے جو ایسے تجربے کو ظاہر کرتا ہے جو عملی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کے اندر کوئی نظریہ مضمر نہیں ہے اور نہ یہ خود حسوں کے مطلق پیمانہ کی تلاش کرتا ہے۔

قانون ویبر کی نظری تفسیر

محض فشنر کی ذہانت سے مندرجہ ذیل امور منسوب کئے جا سکتے ہیں (۱) خفیف ترین قابل ادراک اضافہ حس کی کسر ہوتی ہے۔ اور کل شدتوں میں یہ کسر ایک ہی ہوتی ہے جس کو اگر ریاضیاتی اصطلاحات میں ظاہر کیا جائے تو ∆ج = مستقل) (۲) یہ کہ ہماری تمام حسیں اس قسم کی اکائیوں کے مجموعہ پر مشتمل ہوتی ہیں۔ (۳) حس کی اکائی کے ہیجان میں لانے کے لئے مہیج کی ایک مستقل کسر کی ہمیشہ کیوں اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے اس کی وجہ دراصل ذہن و مادہ کا قانونِ ربط ہے، جس کی بنا پر ہمارے احساس کی مقداریں اپنے معروضات کی مقداروں کے ساتھ لوکارثمی نسبت رکھتی ہیں۔ فشنر کو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس قسم کے نفسی طبیعی قانون سے گویا اسنے کائنات کے عجیب و غریب راز سربستہ کو دریافت کرلیا ہے۔

یہ مسلمات خاص طور پر سراب آسا واقع ہوئے ہیں۔ اول تو یہی لو، کہ ذہنی واقعہ جو اختبارات میں اضافہ مہیج کے مطابق ہے۔ دراصل بڑھی ہوئی حس نہیں ہوتی، بلکہ اس امر کی رائے ہوتی ہے، کہ حس بڑھ گئی ہے۔ فشنر جس شئے کو حس کہتا ہے، وہ شئے ہوتی ہے، جو روشنی حرارت وزن یا آواز کا خارجی منظہر ذہن کے لئے ہوتی ہے۔ فشنر اگر کھلم کھلا نہیں تو دبی زبان سے یہ فرض کرتا ہے، کہ اس قسم کے اضافہ کی رائے محض اس سادہ واقعہ پر مشتمل ہوتی ہے، کہ ذہن کے سامنے حسی اکائیوں کی

تعداد زیادہ ہوتی ہے۔ اور یہ کہ خود رائے اس وقت کمی اعتبار سے بڑھی ہوئی ہے، جب یہ بڑے فروق پر حکم لگاتی ہے، یا بڑی چیزوں کے مابین فروق کا اندازہ کرتی ہے، بہ نسبت اس کے کہ جب یہ چھوٹی چیزوں پر حکم لگاتی ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ خیالات مہمل ہیں۔ سخت سے سخت فیصلہ یا حکم وہ حکم جس میں توجہ پر سب سے زیادہ زور ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے (اگر حکم کے قد وقامت کا کوئی معیار ہو سکتا ہے) چھوٹی سے چھوٹی چیزوں اور کم از کم فروق کے متعلق ہوتی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ کہنا کہ ایک فیصلہ یا ایک رائے دوسری سے بڑی ہے، اس کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے۔ لیکن اگر ہم احکام وآرا سے قطع نظر بھی کرلیں اور صرف حسوں کے متعلق گفتگو کریں، تو بھی ہم (باب ۶) اس تصور سے کوئی واضح معنی اخذ نہیں کر سکتے کہ حسیں اکائیوں کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ تامل کے لئے ہمارا گلابی رنگ کا احساس تُنفتا لو رنگ کے احساس کا ایک جزو نہیں ہوتا۔ اور نہ برقی قمقمے کی روشنی میں چربی کی بتی کی روشنی ہوتی ہے۔ مرکب چیزوں میں اجزا ہوتے ہیں، اور اس قسم کی کسی شئے میں کسی ایسی دوسری شئے کی نسبت دوگونہ یا سہ گونہ حصے ہو سکتے ہیں۔ مگر جب ہم آواز یا روشنی کے مثل ایک سادہ حسی کیفیت لیتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں، کہ اس وقت یہ پہلے کی نسبت دوگونی یا سہ گونی ہے تو اس وقت اگرچہ بظاہر تو ہماری وہی مراد ہوتی ہے، جو مرکب اشیا کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہوتی، مگر درحقیقت ہمارے معنی اس سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ اگر ہم مختلف مدارج کیفیت کو ایک تدریجی اضافہ کے سلسلہ میں ترتیب دینے لگیں تو ہمارے سامنے قوی وضعیف کے جو نمونے ہیں ان کے مابین جو فصل وقفہ یا فرق ہے، وہ اتنا ہے، جتنا کہ ضعیف میں سلسلے کی پہلی کڑی میں ہے۔ ہم ان علائق اور ان فاصلوں کو ناپتے ہیں نہ کہ خود کیفیات کی ساخت کو جیسا کہ فیشنر کا خیال ہے۔ اب اگر ہم ان معروضات کی طرف متوجہ ہوں، جو قابل تقسیم ہوتے ہیں، تو اس میں شک نہیں کہ بڑی شئے کا بہت تھوڑے سے غور

کے بعد احساس ہوجاتا ہے۔ علاوہ بریں تامل سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ اکثر حسوں میں اضافہ ارتسام کے ساتھ ہمیشہ ایک نئی قسم کا احساس بھی ہوتا ہے۔ اور یہ ایسی حقیقت ہے جس کو فشنر کا ضابطہ نظر انداز کرتا ہے۔

مگر ان اوّلی مشکلات کو اگر نظر انداز بھی کر دیا جائے اور یہ فرض کرلیا جائے، کہ حسیں اکائیوں کے اضافہ پر مشتمل ہوتی ہیں تو فشنر کا یہ مفروضہ کہ تمام مساوی طور پر قابل ادراک اضافے مساوی ہوتے ہیں بالکل بے اصول ہے۔ یہ کیوں نہیں ہوگا کہ چھوٹی حسوں پر تھوڑے اضافوں کا بھی اسی طرح سے ادراک ہوسکے گا، جس طرح بڑی حسوں پر بڑے اضافوں کا ہوتا ہے۔ اس صورت میں قانون ویبر خود اضافوں پر صادق نہ آئے گا بلکہ ان کے ادراک پر منطبق ہوگا۔ دو حسوں میں ہمارا اکائیوں کے فرق کا ادراک آخری حس کے پہلی حس کے ساتھ ایک خاص نسبت رکھنے پر مبنی ہوگا مگر خود فرق براہ راست اس فرق پر مبنی ہوگا، جو ان کے اپنے اپنے مہیجوں کے مابین ہے۔ مہیج میں اس قدر اکائیوں کا اضافہ کیا، اور حس میں اسی قدر اکائیوں کا اضافہ کیا۔ اگر مہیج میں ایک خاص شرح سے اضافہ ہو، تو حس میں بھی اضافہ ہوگا، اگرچہ اس میں لوکارثمی قانون کے مطابق اضافہ ہوگا۔

اگر Δ چھوٹے سے چھوٹے فرق قابل ادراک فرق کے لیے ہو، تو اس Δح = مستقل ضابطے کے بجائے یہ ضابطہ ہونا چاہیئے $\frac{\Delta \text{ح}}{\text{ح}}$ = مستقل۔ یہ ایسا ضابطہ ہوگا جس پر قانون ویبر کے تمام واقعات کی تفسیر ہوجائے گی، اور اس سے بالکل مختلف طریقہ پر جو فشنر نے اختیار کیا ہے۔

اس طرح پر فشنر نے واقعات پر جو مفروضات قائم کیے ہیں وہ صرف یہی نہیں کہ بالکل بے اصول اور خیالی ہیں، بلکہ بعید قیاس کے خلاف بھی ہیں۔ جہاں قانون ویبر کا خلاف ہوتا ہے، وہاں وہ یہ کہہ کر توجیہہ کرتا ہے، کہ اس قانون کے ساتھ اور نامعلوم قوانین مل جاتے ہیں جو اس کے اثر پر پردۂ خفا ڈالدیتے ہیں۔ گویا مظاہر کے کسی مجموعہ میں کوئی قانون دریافت نہیں ہوسکتا بشرطیکہ انسان میں اس قدر ذہانت

ہو، کہ وہ اور ہمو جو د قانون اختراع کردے، جو اس کے اثر کو باطل کردیں۔ فشنر کے نظریات کے متعلق جس قدر مباحث ہوئے ہیں، ان کا نتیجہ محض صفر نکلا ہے۔ صرف قانون ویبر ایک تجربی تعمیم کی حیثیت سے صحیح ہے، اور خاصی حد تک صحیح ہے، جو کچھ کہ ہم بڑے ہیج پر اضافہ کرتے ہیں وہ چھوٹے ہیج پر زیادہ کرنے کے مقابلہ میں کم محسوس ہوتا ہے، سوائے اس صورت کے کہ اضافہ ہیج کی نسبت سے بڑا ہو۔

قانون ویبر غالباً خالص عضویاتی ہے

اس صورت حال کو دوسرے الفاظ میں یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے، کہ اضافہ جس میں کل ہیج موثر معلوم نہیں ہوتا، اور اس حالت کی ود سادہ ترین تفسیر طبیعی ہوگی۔ اثر میں جو کمی واقع ہوگی وہ نظام عصبی کے اندر واقع ہوگی۔ اگر ہمارے احساسات عصبی ملکثرات کی ایک حالت سے پیدا ہوتے ہیں، جس میں اضافہ کرنا ہیج کے لئے بتدریج دشوار تر ہوتا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ ہمارا احساس ہیج کی نسبت سے کم تر شرح سے ترقی کرے گا۔ ہیج کا بہت سا حصہ مزاحمتوں کے رفع کرنے اور کمتر حصہ احساس پیدا کرنے میں صرف ہوگا۔ اس طرح سے قانون ویبر عصبی مشین کے اندر قانون فرک کی نوعیت رکھتا ہے

اب رہا یہ امر کہ ان داخلی مزاحمتوں اور روکاوٹوں کا تعقل کس طرح پر کریں یہ ایک نظری مسئلہ ہے۔ ڈیلبوف نے ان کی توجیہ تکان سے کی ہے۔ بیسٹائن اور وارڈ نے انعکاسات سے کی ہے۔ غالباً جدید ترین اور سب سے زیادہ قرین صحت مفروضہ ایبنگھاس کا ہے، اس کے نزدیک حس کی شدت ملکثرات کی اس تعداد پر منحصر ہوتی ہے جو ایک خاص مدت میں منتشر ہوتے ہیں۔ ان کی صرف ایک خاص تعداد ایک وقت میں منتشر ہو سکتی ہے انہیں سے بہت سے تو نا استواری کی اوسط حالت میں ہوتے ہیں۔ بعض بالکل جمے ہوئے ہوتے ہیں اور بعض بالکل منتشر ہونے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ خفیف ترین ہیج ان آخری ملکثرات کو متاثر کرتا ہے۔ چونکہ یہ بہت کم ہوتے ہیں اس لئے ابتداءً ایک خاص مقدار ہیج کے اضافہ سے حس میں نسبتہً تھوڑا

اضافہ ہوتا ہے۔ اوسط درجے کے مہیج مکثرات کے مختصر حصے کو متاثر کرتے ہیں۔ مگر رفتہ رفتہ جن مکثرات کو یہ متاثر کرتے ہیں ان کی تعداد گھٹتی باقی ہے، کیونکہ یہ اپنی تعداد کو پہلے ہی کم کر چکتے ہیں۔ اور سب سے بعد میں جو اضافے ہوتے ہیں وہ دیکھتے ہیں کہ متوسط استواری کے تمام مکثرات منتشر ہو چکے، اس لئے یہ ان مکثرات کی نسبتہً تھوڑی تعداد کو متاثر کرتے ہیں، جن کا انتشار دشوار ہوتا ہے۔ اس وجہ سے احساس میں جو اضافہ ہوتا ہے، وہ نسبتہً کم ہوتا ہے۔ (فلوگرار کیو ۵۴ و ۱۱۳)

اس میں شک نہیں کہ قانون ویبر کی اگر کوئی تفسیر ہو سکتی ہے تو اس طرح سے ہو سکتی ہے۔ فشنری پیمانہ اور اس کے اصلی نفسی طبیعی قانون ہونے کا خیال مغالطہ غاری ہونے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خود فشنر خاص نمونہ کا جرمن عالم تھا۔ وہ سادہ ہونے کے ساتھ ہوشیار تھا، خیالی ہونے کے ساتھ اختباری تھا، خانہ نشین وجری تھا، اور واقعات اور خود ساختہ نظریات دونوں سے وفاداری سے کام لیتا تھا۔ لیکن اس قسم کے عزیز و محترم پیر مرد کا بھی ہماری سائنس پر اپنے من مانے خیالات کا زین کسنا ناقابل برداشت معلوم ہوتا ہے، اور اسی دنیا میں جہاں اشیائے مقوی کی کمی نہیں، آئندہ طلبہ کو دشواریوں میں قلبہ رانی کرنے پر مجبور کرنا صرف اسی کی خشک تصانیف کی نہیں، بلکہ ان سے بھی خشک تصانیف کی، جو اس کے رد میں لکھی گئی بہت ناگوار خصوصیت معلوم ہوتی ہے۔ جن لوگوں کو اس خوفناک ذخیرہ کے مطالعہ کا شوق ہو، وہ اس کو حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کے اندر تربیتی فائدہ تو ضرور ہے۔ مگر میں اس کا پتہ حاشیہ میں بھی بیان نہیں کر سکتا۔ اس ذیل میں سب سے دلچسپ بات جو ذکر کے قابل ہے، وہ یہ ہے کہ فشنر کے نقاد اس کے نظریات کے پرخچے اڑا چکنے کے بعد بھی اس کے ممنون احسان ہونے پر مجبور رہیں، اور یہ اعتراف کرنے پر مجبور رہیں کہ سب سے پہلے ان واقعات کو باقاعدہ بیان کرنا اسی کا کام ہے، جس سے کہ نفسیات کا شمار علوم قطعیہ کی فہرست میں ہونے لگا ہے۔

اور ہر شخص ڈیوک کی تعریف کرتا تھا جس نے اس عظیم الشان معرکہ کو سر کیا تھا مگر چھوٹا پیٹرکن بولا
کہ اس سے فائدہ کیا ہوا ؟
اس نے کہا کہ میں یہ تو نہیں بتا سکتا صرف یہ کہہ سکتا ہوں کہ یہ ایک مشہور فتح تھی۔



باب چہار دہم

ائتلاف

امتیاز کے بعد ائتلاف کا نمبر ہے۔ گذشتہ باب میں بعض امتیازات کے مشق سے ترقی کر جانے کے متعلق مجھے ان اشیاء کے ائتلاف کا حوالہ دینا پڑا تھا، جو نسبتہً زیادہ مختلف و متفرق اشیاء سے ممتاز ہوتی ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمارے علم کی ترقی لازمی طور پر ہر دو اعمال پر مشتمل ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ چیزیں جو پہلے منفرد معلوم ہوتی تھیں ان کی تحلیل و تجزیہ ہوتا ہے۔ اور جن اشیاء کا علٰحدہ علٰحدہ ادراک ہوتا تھا، وہ یکجا ہو کر ذہن کے لئے نئے مرکب بن جاتی ہیں۔ اس طرح پر تحلیل و ترکیب ایسے ذہنی افعال ہیں، جو یکے بعد دیگرے جاری رہتے ہیں۔ ایک کی ضرب اسی طرح سے دوسرے کے لئے راستہ تیار کر دیتی ہے جس طرح چلتے وقت انسان کی دونوں ٹانگیں یکے بعد دیگرے استعمال ہوتی ہیں، اور باقاعدہ ترقی کے لئے دونوں کا وجود ناگزیر ہوتا ہے۔

جس طرح ہمارے فکر کے ذریعے سے تصورات و تمثالات کے سلسلے یکے بعد دیگرے گزرتے ہیں، ایک تصور کی دوسرے کے بعد بے تابانہ پرواز، وہ انتقالات جو ہمارے ذہن میں ایسی اشیاء کے مابین ہوتے ہیں، جن میں کہ بُعد المشرقین ہوتا ہے، ایسے انتقالات جن کے اچانک ہونے سے

ہم ابتداً چونک پڑتے ہیں، مگر جن میں بغور مطالعہ کے بعد ایسی کڑیاں نکلتی ہیں، جن کے معقول و قرین فطرت ہونے میں کوئی شک نہیں ہوتا، اس تمام محیر العقول اور سحر آگین چشمہ نے عرصہ ہائے دراز سے ان لوگوں کے اذہان میں حیرت و استعجاب کے خیالات پیدا کئے ہیں، جن کی توجہ اس کے ہمہ گیر اسرار کی طرف مبذول ہوئی ہے۔ علاوہ بریں یہ فلاسفہ سے اس امر کا طالب ہوتا رہا ہے، کہ وہ اس عمل کو سادہ الفاظ و اشکال میں بیان کرکے، اس کے اسرار کو کسی حد تک کم کریں۔ فلاسفہ نے جس مسئلے کے حل کرنے کی کوشش کی ہے، وہ یہ ہے کہ افکار کے مابین جو اس طرح سے ایک دوسرے میں سے پھوٹتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، ربط کے اصول کون سے ہیں، جن سے اس خاص تسلسل یا ہموجودیت کی توجیہ ہو سکے۔

مگر فوراً ہی ایک ابہام پیدا ہو جاتا ہے۔ کس قسم کا ربط مراد ہے وہ ربط جس کا خیال ہوتا ہے، یا وہ جو خیالات کے مابین ہوتا ہے۔ یہ دونوں بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک ہی میں ہم کو اصول دریافت کرنے کی کوئی توقع ہو سکتی ہے۔ وہ ربط جن کا خیال ہوتا ہے ان کو کبھی سادگی کے ساتھ بیان نہیں کر سکتے۔ ہر قسم کا ربط جو عقل میں آ سکتا ہے اس کا خیال ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہموجودیت تسلسل مشابہت تقابل تناقص علت و معلول غایت و وسائل جنس و نوع جز و کل جوہر و عرض، مقدم و موخر چھوٹا اور بڑا زمیندار و مزارع ملازم و آقا اور خدا جانے کیا کیا، کیونکہ عملی طور پر تو یہ فہرست لامتناہی معلوم ہوتی ہے۔ اس میں جس قدر سادگی عمل میں لائی جا سکتی ہے، وہ معقولات فہم کی طرح سے علائق کی مختصر تعداد میں تحویل ہے۔ اب ہم جس مقولہ کو لیں ہمارا فکر کل عالم پر حاوی ہو جائے گا، اور تمام مقولات معقول اور عقلی اضافات ہوں گے۔ وہ اجزا کو ایک سلسلہ میں جمع کر دیں گے۔ اگر ہم لمحات فکر کے مابین اس قسم کے ربط ہی کو تلاش کرنا چاہتے ہوں، تو یہ باب یہیں پر ختم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ان لامتناہی امکانات انتقال کا خلاصہ صرف یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سب کے سب عقلی اعمال ہوتے ہیں، اور ذہن

ایک سے دوسرے کی طرف ربط کے کسی معقول راستے سے منتقل ہوتا ہے۔ یہ ضابطہ جس قدر صحیح ہے، اسی قدر نفسیاتی اغراض کے لیے بے سود بھی ہے۔ عملی طور پر یہ سائل کو واقعات یا اشیاء کے باہمی اضافات کی طرف متوجہ کر دینے کے مساوی ہے، اور اسے یہ بتا دینے کے کہ تمہارا فکر ان علائق کے مطابق ہوتا ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ اس کا فکر کبھی کبھی ان کے مطابق ہوتا ہے۔ اور عقل کے یہ نام نہاد تغیرات مساوی طور پر معقول نہیں ہوتے۔ اگر خالص فکر ہماری تمام ٹرینوں کو چلاتا ہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ بعض کو اس قدر سست اور بعض کو اس قدر تیز کیوں چلاتا ہے۔ بعض کو بنجر میدانوں سے اور بعض کو خوبصورت مناظر سے کیوں گزارتا ہے۔ بعض کو پہاڑوں کی بلند جواہر خیز کانوں میں سے اور بعض کو دلدلوں اور تاریکیوں میں سے کیوں گزارتا ہے، اور بعض پٹڑی سے اتر کر مملکت جنون ہی میں چلی جاتی ہیں۔ کسی علمی یا عملی مسئلے کے پیچھے ہم برسوں سر کھپاتے ہیں، لیکن ہماری تمام جد و جہد بے سود ہوتی ہے، وہ کسی طرح سے حل نہیں ہوتا۔ لیکن ایک روز بازار میں چلے جاتے ہیں، اور توجہ اس مسئلے سے کوسوں دور ہوتی ہے کہ اچانک اس کا حل اس طرح سے ذہن میں آجاتا ہے، کہ گویا اس کی کبھی تلاش ہی نہ کی تھی۔ ممکن ہے یہ کسی پاس کی شئے سے سوجھ گیا ہو، اور ممکن ہے کہ ایسی شئے ہی نہ ملے جس کو اس کے سوجھ جانے کی علت قرار دے سکیں۔ اگر عقل کے ذریعے سے ہماری خلاصی ہو سکتی ہے، تو یہ مدد اس نے ہم کو پہلے کیوں نہ دی تھی۔

اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا، کہ فکر عجیب و غریب حالات کے تحت عمل کرتا ہے (خود قانون عادت یہ کہ ایک شئے بیس تجربوں سے ایک کی نسبت ہم کو بہتر طور پر یاد آجاتی ہے اور یہ کہ اگر ہم غصے سے غلطی میں مبتلا ہوں تو ہمارے لئے صحیح فکر تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے) کی بنیاد بھی کچھ عقل پر مبنی معلوم نہیں ہوتی۔ فکر کو تو صداقت کے ساتھ معاملہ ہونا چاہئے۔ تعداد تجربات کو اس تعلق صداقت میں ہرگز مخل نہ ہونا چاہیئے۔ اور اس کو حق ہونا چاہیئے کہ اس سے برسوں دور رہنے کے بعد بھی جب اس سے ملے

تو اس کو اور بھی سینہ سے چمٹالے۔ اس کے خلاف جو کچھ انتظامات ہیں وہ سب بیہودہ اور بے قاعدہ ہیں، مگر پھر بھی کیا کیا جائے کہ ہمارے اذہان کی ہڈی اور راس کا مغز ہیں۔ ہم میں سے ہر ایک کے ذہن میں محض معقولیت کا ہزار میں سے صرف ایک حصہ کا امکان ہوتا ہے۔ ان میں جو لاطائل، اوہام غیر معقول مفروضات اور غیر مربوط خیالات گزرتے ہیں، ان کو کون شمار میں لاسکتا ہے۔ اس امر پر کون قسم کھا سکتا ہے کہ تعصبات اور غیر معقول آرا کے مقابلے میں صحیح آرا میرے ذہن کے اندر زیادہ ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ذہن میں ایک سرپنچ بیٹھا ہوا معلوم ہوتا ہے جو عمدہ خیالات کے نقوش کو گہرے کر کے ان کو دائمی بنا دیتا ہے، اور بے قاعدہ اور پریشان خیالات کو یا تو محو کر دیتا ہے، یا درج ہی نہیں کرتا۔ مگر فرق اتنا ہی ہے۔ کارآمد و ناکارہ اجزا اور نو پیدا ایک ہی طرح سے ہوتے ہیں۔ ہمارے تفکر واقعی کے قوانین اچھے اور برے ہر قسم کے مواد کے ذمہ دار ہیں، جن کے اوپر سرپنچ بیٹھا ہوا، اور جو ان کی معقولیت و غیر معقولیت پر حکم لگاتا ہے۔ سرپنچ کو یا اس امر کے قوانین کو ہم کو کیا خیال کرنا چاہیے کہ اول الذکر کے قوانین کے ساتھ وہی نسبت ہے، جو تاریخ کے قوانین کو اخلاقیات سے ہے۔ ہیگلی مورخ کے علاوہ کس نے آج تک اس امر کا دعویٰ کیا ہے کہ صرف معقولیت ہی یورپ کے موجودہ سیاسی تغیرات کی کافی توجیہ ہے۔

پس فکر میکانیکی شرائط پر مبنی ہے، اور جن کے متعلق کم از کم یہ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ اس ترتیب کو متعین کرتی ہیں، جس کے مطابق اس مواد احضار ہوتا ہے، جس سے فکر مقابلے انتخاب اور فیصلے کرتا ہے۔ خود اس امر سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ لاک اور ماضی قریب کے بہت سے یورپین علمائے نفسیات، فکر کی روکاوٹوں اور عقل کی پریشان کن ہٹ دھرمیوں اور ناکامیوں کی توجیہ کے لئے کسی میکانکی عمل سے مدد لینے پر مجبور رہیں۔ یہ امداد ان کو قانون عادت سے ملتی ہے جس کو اب ہم ائتلاف مقارنت کہتے ہیں۔ لیکن ان مصنفوں کے ذہن میں یہ بات کبھی نہیں آئی کہ جو عمل فی الواقع ذہن میں بعض تصورات و نتائج پیدا کر سکتا ہے، اس سے اور تصورات و نتائج بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور جو

عادتی ائتلافات فکر کی ترقی کا باعث ہو سکتے ہیں وہ بھی اسی میکانکی ذریعے سے آ سکتے ہیں، جس ذریعے سے وہ ائتلافات پیدا ہوتے ہیں، جو اس کے سدِّ راہ اور مزاحم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے بارٹلی کہتا ہے کہ ہمارے افکار کے تسلسل کی توجیہ کے لئے عادت بالکل کافی ہے۔ یہ دعویٰ کر کے وہ مسئلہ کے صحیح علمی پہلو کے مقابل آ جاتا ہے اور معقول و غیر معقول دونوں ائتلافات پر ایک ہی نقطہ نظر سے بحث کرنا چاہتا ہے۔ مگر جس مسئلے کی وہ عذرات لنگ سے توجیہ کرنا چاہتا ہے، وہ ہماری خالص نفسی حالتوں کے باہمی ربط کا مسئلہ ہے، بلا لحاظ ان خارجی روابط کے جن کا ممکن ہے کہ ان کو وقوف ہو۔ ایک شخص کے ذہن میں 'ا' کا خیال آتے ہی دوسرے لمحے میں 'ب' کا خیال کیوں آ جاتا ہے۔ وہ 'ا' و 'ب' کا ہمیشہ ایک ساتھ کیوں خیال کرتا ہے، اس قسم کے مظاہر کی بارٹلی دماغی عضویات سے توجیہ کرنا چاہتا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ وہ اصل امور میں صحیح راہ پر ہے۔ میں صرف ان امتیازات کی مدد سے جو اس نے نہ کئے تھے صرف اس کے نتائج کی نظر ثانی کرنا چاہتا ہوں۔

مگر نفسیاتی ائتلاف کا کل تاریخی نظریہ ایک نہایت ہی عظیم الشان غلطی سے آلودہ ہے جو یہ ہے کہ خیالات غیر متغیر اور بار بار آنے والے سادہ تصورات سے مرکب ہو سکتے ہیں۔ ائتلاف کے اصول یہ خیال کیا جاتا تھا کہ انہیں کے اتحاد کی توجیہ کرتے ہیں۔ باب ۶ و باب ۹ ہم اس امر کے کافی دلائل بیان کر چکے ہیں کہ نفسیاتی سالمات کا نظریہ منمیاتی ہے۔ آیندہ جو کچھ ہم بیان کریں گے اس میں صرف وہی باتیں ہوں گی، جو صحیح ہیں، اور ہم اپنے بیان کو اس نظریہ سے گراں بار نہ ہونے دیں گے کہ ائتلاف تصورات کے مابین ہوتا ہے۔

لفظ ائتلاف جس حد تک معلول کے لئے ہے۔ یہ ان اشیاء کے لئے ہوتا ہے، جن کا خیال ہوتا ہے، یعنی ذہن میں تصورات کا نہیں بلکہ اشیاء کا ائتلاف ہوتا ہے۔ ہم ائتلاف تصورات سے نہیں بلکہ ائتلاف اشیاء سے بحث کریں گے۔ اور جس حد تک یہ علت کے لئے ہوتا ہے، یہ دماغ کے اعمال کے مابین ہوتا ہے۔ یہی وہ اعمال ہیں جو خاص طرح سے مرتبط ہو کر

اس امر کا تعین کرتے ہیں، کہ بتدریج کن اشیا کا خیال ہوگا۔

نظام عصبی کے ادنیٰ مرکزوں کی حرکی عادت کے قوانین کا کوئی منکر نہیں ہے۔ حرکات کے ایک سلسلے کا ایک خاص ترتیب کے ساتھ اعادہ ہوتا ہے، اور اس کے بعد وہ ہمیشہ اسی طرح اور اسی ترتیب سے ہوتی رہتی ہیں۔ نمبر ۱ نمبر ۲ کو بیدار کرتا ہے اور نمبر ۲ نمبر ۳ کو یہاں تک کہ سلسلے کا آخری جزو پیدا ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی جب کوئی عادت راسخ ہو جاتی ہے تو حرکات خود بخود ہوتی رہتی ہیں۔ یہی حال ان معروضات کا ہے، جن کے ساتھ ہمارے فکر کا تعلق ہے۔ بعض اشخاص کا تو یہ حال ہوتا ہے کہ نغمے کے ایک سر کے ایک بار سن لینے سے کل نغمے کا صحیح طور پر احیا ہو جاتا ہے، اسکولوں میں چھوٹے بچوں کے یونانی اسمار صفات و افعال کی بہت سی گردانیں اعلیٰ جماعت کے طالبعلموں کی سن کر یاد ہو جاتی ہیں۔ اس کے لئے وہ ارادی طور پر کوئی کوشش نہیں کرتے اور اس میں الفاظ کے بجو، بکا کوئی خیال نہیں ہوتا، تک بندی جن کو بچے کھیل میں استعمال کرتے ہیں، مثل اس ضابطہ کے

(Ana mana mona mike)

(Barcelona bena strike)

جو گنتے میں استعمال ہوتا ہے، اس امر کی ایک اور معروف مثال ہے جو چیزیں ایک تسلسل کے ساتھ سننے میں آئی ہیں، وہ اسی ترتیب کے ساتھ حافظے میں باقی رہتی ہیں۔

لمس میں اس قسم کی مثالوں کی تعداد کم ہے۔ اگرچہ ہر شخص جو ایک مقررہ طریق پر غسل کرتا ہے، اس واقعے سے واقف ہوتا ہے کہ جسم کا ہر حصہ جس پر اسفنج کو دبا کر پانی ڈالا جاتا ہے، جلد کے اس حصے میں جس کا اس کے بعد نمبر ہے پہلے سے ایک طرح کی گدگدی کا احساس پیدا کر دیتا ہے۔ ذائقے اور بو ہمارے تجربات میں کوئی بہت باقاعدہ عادتی سلسلہ نہیں رکھتے۔ لیکن اگر ان کے عادتی سلسلے ہوتے بھی تو بھی یہ امر مشکوک ہے کہ عادت ان کے اعادہ و احیا کی ترتیب اسی خوبی کے ساتھ مقرر کرتی جیسی کہ اور حسوں کی ہے۔ لیکن نظر میں ایک طرح کا خاصہ ہوتا ہے، جس میں ان اشیا کی ترتیب جن کا احیا ہوتا ہے، تقریباً عادت سے اسی قدر متاثر ہوتی ہے، جس قدر کہ یاد کی آوازوں کی ترتیب متاثر

ہوتی ہے۔ کمرے مناظر عمارات تصویریں، اشخاص جن کے منظر سے ہم آشنا ہوتے ہیں، وہ ہماری چشم ذہن کے سامنے اپنے خد و خال کی پوری تفصیل کے ساتھ آجاتے ہیں۔ بعض اشخاص کے چھپی ہوئی تحریر کو زبانی سناتے وقت اس تحریر کا ہر لفظ قبل اس کے یہ ان کی زبان سے نکلے ایک خیالی صفحہ پر سامنے آجاتا ہے، ایک شاطر، جو ان کھلاڑیوں میں سے تھے جو آنکھیں بند کر کے کئی بساطوں پر ایک ساتھ کھیل لیتے تھے، کہتے ہیں کہ شب کو جب میں مقابلے کے بعد بستر پر لیٹا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ بساط میری چشم ذہن کے آگے بچھی ہوئی ہے اور کل کھیل بتدریج نظر کے سامنے سے گذر جاتا ہے، مگر اس حالت میں بصری استحضار کی قوت پر سابق میں جو شدید ارادی دباؤ پڑ چکتا ہے وہ احیا کی مقررہ ترتیب کو آسان کر دیتا ہے۔

ائتلافات مختلف حواس کے ارتسامات کے مابین بھی اسی طرح سے ہوتے ہیں جس طرح ہم جنس دیکساں حسوں کے مابین ہوتے ہیں۔ جو چیزیں نظر کے سامنے سے گذرتی ہیں اور جو چیزیں سنائی دیتی ہیں وہ ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہو جاتی ہیں۔ اور ذائقے اور بوئیں بھی اسی طرح سے استحضار میں اسی ترتیب کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں، جس ترتیب کے ساتھ یہ خارجی عالم میں ارتسامات کے طور پر جمع تھیں۔ مس کے احساسات بھی اسی طرح سے ان منظروں آوازوں اور ذائقوں کو یاد دلا دیتے ہیں، جن کے ساتھ تجربہ ان کو مرتبط کر دیتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے ادراک اشیا مثلاً درخت آدمی مکانات خوردبین جن سے کہ عالم حقیقی مرکب معلوم ہوتا ہے، محض اوصاف کے مجموعے ہوتے ہیں، جو ایک ساتھ ہیجان میں آنے کی وجہ سے، اس قدر مل جاتے ہیں کہ جس وقت ان میں سے محض ایک ہی ہیجیج ہوتا ہے تو یہ دوسروں کے نطور پر ہیج ہوجانے کے لئے اشارے کا کام دے جاتا ہے۔ فرض کرو ایک شخص تاریکی کے عالم میں ایک کمرے میں داخل ہوتا اور اس کی چیزوں کو ٹٹولتا پھرتا ہے جس وقت اس کا ہاتھ دیا سلائی کی ڈبیہ پر پڑتا ہے، اس کو فوراً اس کی شکل یاد آجاتی ہے۔ مگر اس کا ہاتھ میز پر رکھے ہوئے سنگترے پر پڑتا ہے،

تو پھل کا گہرا زرد رنگ اس کی آنکھوں میں پھر جاتا ہے' اور اس کے ذائقہ اور خوشبو کا بھی فوراً تصور ہو جاتا ہے۔ پہلو کی میز پر ہاتھ پھیرتے یا کوئلے دان میں پاؤں رکھتے وقت ایک کی سیاہ چمکدار شکل اور دوسرے کی بے قاعدہ سیاہی بجلی کی طرح سے آنکھوں کے سامنے کوند جاتی ہے اور اس شئے پر مشتمل ہوتی ہے' جس کو شناخت اشیا کہتے ہیں۔ سارنگی پر جب ہاتھ پڑتا ہے تو آہستہ سے اس کی آواز کانوں میں گونج جاتی ہے۔ اور کپڑوں یا پردوں کا احساس جو کمرے میں ممکن ہے کہ لٹک رہے ہوں' اسوقت تک سمجھ میں نہیں آتا' جب تک وہ منظر آنکھوں میں نہیں پھر جاتا جو ان کے احساس کا متلازم ہے۔ بو میں یہ قوت خاص طور پر ہوتی ہے' کہ یہ اور تجربات کا جن کے ساتھ یہ جمع ہوا کرتی تھی ذہن میں احیا کر دیتی ہے' اگرچہ اس قسم کے تجربے پر برس ہی کیوں نہ گذر گئے ہوں۔ اور ایسے اوقات میں جو تمثالیں اچانک ذہن میں داخل ہوتی ہیں ان کی پر جم جذبی نوعیت عام نفسیاتی حیرت کا ایک معمولی موضوع ہے۔

گئی گذری ہوئی گئی گذری ہوئی
ایک سانس ایک خفیف سی آواز ۔ ایک قسم کی آسمانی الوداع
ویران شیرینی ۔۔۔ بہت دور بہت دور

ریل کی گڑگڑاہٹ یا اس کی سیٹی کے شور کو ہم اس کے دیرینہ متلازم منظر اور سریع رفتار کے بغیر خیال نہیں کر سکتے۔ اسی طرح سے مجمع میں سے اگر کسی شناسا کی آواز کان میں پڑ جاتی ہے تو بولنے والے کے نام اور اس کے چہرے کا خیال لازمی طور پر ذہن میں آجاتا ہے۔ مگر سمعی و بصری ارتسامات جو دراصل ایک ساتھ ہوئے ہوں' ان کے ذہنی طور پر مرکب ہو جانے کی سب سے معروف مثال زبان کے اندر ملتی ہے۔ بچے کو ایک نیا اور لذیذ پھل دیا جاتا ہے' اور اس کے ساتھ اسے یہ بتا دیا جاتا ہے یہ انجیر ہے۔ یا کھڑکی سے باہر سر نکال کر وہ دیکھتا ہے' کیسا دلچسپ گھوڑا ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ یہ ابلق ہے۔ جب وہ حروف تہجی یاد کرتا ہے' تو ہر ایک حرف کی شکل اور

اس کی آواز اس کو بتلائی جاتی ہے۔ اس کے بعد جب تک بھی وہ زندہ رہے گا، جب اس کے سامنے انجیر ابلق گھوڑا یا حروف تہجی آئیں گے، تو اس کو وہ نام یاد آجائیں گے جو ہر ایک کے ساتھ اس کے ذہن میں وابستہ ہیں۔ اور اسی طرح سے اس کا عکس ہوگا، جب کبھی ان کے نام اس کے کان میں پڑینگے تو اس شئے کی خفیف تمثال اس کے ذہن پیدا ہو جائے گی۔

سرعت ائتلاف

پڑھنے سے اس قسم کے انضمام کی اور بھی دلچسپ مثال ملتی ہے۔ یہ منظروں کے ذریعے ان آوازوں کا طویل و مسلسل احیا ہوتا ہے جو ان کے ساتھ ہمیشہ زمانہ ماضی میں مربوط رہی ہیں۔ میں دیکھتا ہوں کہ میں مطبوعہ صفحہ پر ۶۰۰ حروف دو منٹ میں ادا کر سکتا ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر سکنڈ میں نظر و آواز کے پانچ بین افعال ائتلاف ہونے لازمی ہیں (قطع نظر اور متعلقہ اعمال کے) پورے لفظ پڑھتے وقت رفتار اور بھی تیز ہوتی ہے۔ ولکینس صاحب اپنی عضویات میں بیان کرتے ہیں کہ ایک صفحہ پر دف پڑھتے وقت جس میں ۲۶۲۹ حروف تھے میرے ایک منٹ اور ۳۲ سکنڈ صرف ہوئے۔ اس اختبار میں ہر حرف کا فہم $\frac{1}{28}$ سکنڈ میں ہوا۔ مگر چونکہ حروف مسلمہ لفظوں میں مرتب ہیں اور اس طرح ہر مجموعے کا ایک آواز کے ساتھ علیحدہ ائتلاف ہوا ہے اسلئے ہمیں یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ ایک سکنڈ میں ۲۸ علیحدہ ائتلاف کے عمل واقع ہوئے ہیں۔ مگر یہ اعداد اس امر کے ظاہر کرنے کے لئے کافی ہیں کہ کس سرعت کے ساتھ واقعتاً ایک حس اپنے عادتی مؤتلفات کا احیا کر دیتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ معمولی توجہ کو تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا دونوں ایک وقت میں ذہن میں آتے ہیں۔

وقت پیما نفسیاتیوں نے اس مسئلے پر زیادہ پیچیدہ طریقوں سے طبع آزمائی کی ہے۔ کیٹلٹن نے نہایت ہی سادہ آلات کے ذریعے یہ دریافت کیا ہے

کہ غیر متوقع لفظ کے دیکھنے سے اس کا ائتلافی تصور تقریباً ⅛ سکنڈ میں پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ونٹ نے ایسے اختبارات کئے جن میں اشارہ ایک ہجے کے الفاظ سے ملتا تھا، جن کو اس کا ایک مددگار با آواز کہتا تھا۔ جس شخص پر اختبار ہو رہا تھا، اس کا یہ فریضہ تھا کہ جونہی وہ لفظ اس کے ذہن میں ائتلافی تصور پیدا کرے وہ ایک کنجی دبا دے۔ لفظ اور ردّ عمل دونوں کا وقت پیمائی طور پر اندراج ہو جاتا تھا۔ چار مشاہدین کے یہاں کل زمانی وقفہ دونوں کے مابین ۰۰۹ر۱، ۸۹۶ر۰، ۰۳۷ر۱ اور ۱۵۴ر۱ دریافت ہوا۔ اس میں سے خالص عضوی ردِّ عمل کے وقفے اور وہ وقت جو محض لفظ کی آواز کے پہچاننے میں صرف ہوتا ہے جس کو ونٹ ادّراکی وقفہ کہتا ہے، گھٹا لیا جائے تو اس سے ٹھیک وہ وقفہ جو ائتلافی تصور کے پیدا ہونے میں صرف ہوتا ہے نکل آئے گا۔ ان وقفوں کا علٰحدہ تعین کر کے تفریق کیا گیا۔ اب جو فرق نکلا جس کو ونٹ زمان ائتلاف کہتا ہے، وہ انھی چار اشخاص میں ایک سکنڈ کا ۷۰۶، ۷۲۳، ۷۵۲ اور ۸۷۴ ہزارواں حصہ تھا۔ آخری عدد کے بڑے ہونے کا سبب یہ ہے کہ جو شخص ردِ عمل کر رہا تھا (صدر مجلس جی ایس ہال) ایک امریکن تھا جس کے ائتلافات جرمن الفاظ کے ساتھ خود جرمنوں کی نسبت سست ہونے لازمی تھے۔ سب سے کم ائتلافی وقت جو مشاہدہ میں آیا وہ لفظ Starm میں تھا، جس نے پروفیسر ونٹ کے ذہن کو ۳۴۱ر۰ سکنڈ میں لفظ Wind (طوفان) کی طرف منتقل کر دیا تھا۔ آخر میں سٹرکیٹل نے لفظوں کی شکل اور ان کے ناموں کے ائتلافی وقفہ کے متعلق بعض دلچسپ مشاہدے کئے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک گھومنے والے ڈھول پر حروف چپکا دئے، اور پھر میں نے اس امر کا تعین کیا کہ ڈھول کے گردش کرتے وقت کس شرح سے ان کو بہ آواز بلند پڑھا جا سکتا ہے۔ ان کا تجربہ ہے کہ ایک لفظ اور ایک سے زاید لفظ نظر آنے کی صورت میں مدت میں فرق واقع ہوتا ہے۔ ایک حرف کے دیکھنے اور اس کے نام لینے میں ان کے تجربے کے مطابق تقریباً نصف سکنڈ صرف ہوا۔

جب دو یا دو سے زائد حروف نظر کے سامنے آتے ہیں، تو صرف یہ نہیں ہوتا کہ دیکھنے اور نام لینے کے عملوں میں ادغام واقع ہوتا ہے، بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ موضوع ایک حرف کو دیکھتے دیکھتے دوسرے کو دیکھنے لگتا ہے۔ نو اشخاص پر اختبار کیا گیا تھا، ان میں سے چار اس حالت میں زیادہ تیزی کے ساتھ پڑھ سکتے تھے، جب پانچ حرف ایک وقت میں نظر کے سامنے آئے تھے۔ مگر چھٹے حرف کے زیادہ کرنے سے ان کو کوئی مدد نہیں ملی۔ تین کو پانچویں لفظ کے زیادہ کرنے سے فائدہ نہیں ہوا، اور دو کو چوتھے لفظ کے زیادہ کرنے سے کچھ مدد نہیں ملی۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ایک تصور مرکز میں ہوتا ہے تو دو تین یا چار تصور شعور کے پائیں میں ہو سکتے ہیں۔ دوسرے حرف کے نظر کے سامنے ہونے سے $\frac{1}{4}$ سکنڈ کا وقفہ کم ہو جاتا ہے، اور تیسرے کے تقریباً $\frac{1}{60}$ اور چوتھے کے تقریباً $\frac{1}{100}$ اور پانچویں کے زیادہ کرنے سے تقریباً $\frac{1}{200}$ کے وقفہ کم ہو گیا۔

میرا تجربہ ہے کہ ایسے الفاظ کے (ممکنہ سرعت کے ساتھ) پڑھنے میں جنہیں ربط نہیں ہوتا بہ نسبت ان الفاظ کے جن سے جملے بنتے ہیں دوگونہ وقت صرف ہوتا ہے۔ اور اسی طرح بے ربط حروف کے پڑھنے میں بہ نسبت ان حروف کے جن سے لفظ بنتے ہیں، دوگونہ وقت صرف ہوتا ہے۔ جب الفاظ سے جملے بنتے ہیں اور حروف سے لفظ بنتے ہیں، تو یہی نہیں ہوتا کہ دیکھنے اور نام لینے کے اعمال میں ادغام ہو جاتا ہے، بلکہ ایک ذہنی کوشش سے موضوع ایک مجموعہ الفاظ یا مجموعہ حروف کو پہچان سکتا ہے، اور ایک ارادی عمل سے ان حرکات کو پسند کر سکتا ہے، جن کی نام لینے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح سے جس شرح سے الفاظ و حروف پڑھے جاتے ہیں وہ آلات گویائی کی انتہائی رفتار ہوتی ہے۔ بہت سے اختبارات کے بعد راقم الحروف اس نتیجے تک پہنچا ہے، کہ میں نے وہ الفاظ جن سے جملے نہیں بنتے $\frac{1}{4}$ سکنڈ فی لفظ کی رفتار سے پڑھے ہیں، اور جن الفاظ سے جملے بنتے تھے (سوفٹ کی عبارت تھی) ان کو $\frac{1}{8}$ سکنڈ فی لفظ کی رفتار سے پڑھا ہے۔ جس شرح سے انسان غیر زبان کو پڑھتا ہے، اس کا مدار اس شخص کی اس زبان سے واقفیت پر ہے۔ مثلاً میری

انتہائی رفتار انگریزی میں ۱۳۸ فرانسیسی میں ۱۶۵ جرمن میں ۲۵۰ ایطالی میں ۳۲۷ لاطینی ۴۳۴ اور یونانی میں ۴۸۴۔ یہ اعداد ایک سکنڈ کے ہزار ویں حصہ کے اعتبار سے ہیں اور اس وقت کو ظاہر کرتے ہیں جو ایک لفظ کے پڑھنے میں صرف ہوا۔ اور لوگوں پر جو اختبارات کئے گئے ہیں ان سے حیرت انگیز طور پر اس نتیجے کی تائید ہوتی ہے۔ موضوع کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ غیر زبان کو اپنی زبان کی نسبت زیادہ آہستہ پڑھتا ہے۔ اسی سے اس امر کی توجیہ ہوتی ہے کہ غیر ممالک کے لوگ اپنی زبان اس قدر تیز بولتے ہوئے کیوں معلوم ہوتے ہیں۔ ایک شخص کی کسی زبان سے واقفیت کے معلوم کرنے کے لئے اس سادہ طریقے کو امتحان کے طور پر اسکولوں میں استعمال کرسکتے ہیں۔

رنگوں اور مختلف چیزوں کی تصویروں کو دیکھ کر بتانے میں جو وقت صرف ہوتا ہے، اس کا تعین بھی اسی طرح سے ہوا۔ تصویروں رنگوں کے لئے وقفہ تقریباً مساوی معلوم ہوا (یعنی تقریباً ½ سکنڈ) اور الفاظ وحروف کے مقابلے میں تقریباً دوگونہ تھا۔ میں نے اور اختبارات جو کئے ہیں ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک رنگ یا ایک تصویر کے پہچاننے میں لفظ یا حرف کی نسبت کم وقت صرف ہوتا ہے، لگر اس کے بتانے میں زیادہ وقت صرف ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ وحروف کی حالت میں نام اور تصور کے مابین اس کثرت سے ائتلاف ہوتا ہے، کہ عمل خود بخود ہوجاتا ہے، برخلاف اس کے رنگوں اور تصویروں میں ضروری ہے کہ ہم ارادی کوشش سے نام کو پسند کرتے ہوں گے۔

بعد کے اختبارات میں مسٹر کیٹل نے یہ مطالعہ کیا کہ مختلف ائتلافات کے عمل میں آنے میں کس قدر وقت صرف ہوتا ہے، اشارہ اور جواب الفاظ کے مقرر کئے گئے تھے۔ قرار یہ دیا گیا تھا کہ ایک لفظ ایک زبان کا دوسری زبان کے مرادف کو یاد دلائے یا مصنف کا نام اس زبان کو یاد دلائے، جس میں اس نے تصنیفیں کی ہیں، شہر کا نام اس ملک کے نام کو یاد دلائے، جس میں یہ واقع ہے، اور مصنف کے نام سے اس کی تصانیف کے نام کی طرف

ذہن منتقل ہو۔ ان تمام اختبارات میں اوسط سے بہت زیادہ تغیر ہوئے ہیں۔ اور ان کی ایک دلچسپ خصوصیت یہ ہے، کہ مختلف قسم کے ائتلافات میں بعض مستقل فرق ہیں۔

مثلاً ملک سے شہر کی طرف مسٹر سی کا زمان ائتلاف ۴۰ء۳۰ سکنڈ تھا
موسم " ماہ " " " " " ۳۹۹ء۰ "
زبان " مصنف " " " " " ۵۲۳ء۰ "
مصنف " تصنیف " " " " " ۵۹۶ء۰ "

دو مشاہدہ کرنے والوں کا اوسط وقت آٹھ مختلف قسم کے ائتلافوں کے متعلق ۴۲۰ء۰ اور ۳۶۴ء۰ تھا۔ تغیر کے بہت زیادہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ جو الفاظ اشارے کے طور پر استعمال کئے گئے تھے ان کے گوش آشنا ہونے میں اور مختلف قسم ائتلافوں کے درجۂ واقفیت میں بہت فرق ہوتا ہے۔

مثلاً ب ریاضی کا معلم ہے، ج نے ادبیات کا زیادہ مطالعہ کیا ہے ج بھی اس امر سے کہ ۵ + ۷ = ۱۲ اسی قدر واقف ہے جس قدر کہ ب، مگر اس کو اس کے ذہن تک آنے کے لئے ۱/۱۰ سکنڈ کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ ب کو یہ بات کہ ڈانٹے شاعر اسی طرح سے معلوم ہے، جس طرح ج کو معلوم ہے، مگر اس کے ذہن کو اس طرف منتقل ہونے میں ۱/۲ سکنڈ زیادہ صرف ہوتے ہیں۔ اس قسم کے اختبارات سے حیات ذہنی حیرت انگیز طور پر بے نقاب ہو جاتی ہے، مگر انسان اس انکشاف سے ہمیشہ خوش نہیں ہوتا۔

قانون مقارنت

تعین وقت سے اب قطع نظر کرو۔ جس قدر واقعات ہم اب تک بیان کر چکے ہیں انھیں ایک سادہ دعوے میں بیان کیا جا سکتا ہے، جن اشیا کا ایک بار ایک ساتھ تجربہ ہو چکتا ہے، ان کا تمثل میں ائتلاف ہو جاتا ہے، جس کی

بنا پر، جب کبھی ان میں سے ایک کا خیال آتا ہے، تو اور باقی کے بھی اسی ترتیب سے یاد آجانے کا بہت قوی امکان ہوتا ہے۔ اس بیان کو ہم ذہنی ائتلاف کا قانون مقارنت کہہ سکتے ہیں۔

میں نے اس نام کو اسی لئے باقی رکھا ہے کہ روایت سے تا بہ امکان انحراف نہ ہونے پائے۔ اگرچہ مسٹر وارڈ اس عمل کو ائتلاف تسلسل کہتے ہیں اور ونٹ اسی کو (داخلی ائتلاف سے ممتاز کرنے کے لئے جس کا ہم ابھی ائتلاف مشابہت کے نام سے ذکر کریں گے) خارجی ائتلاف کہتا ہے اور شاید یہ لفظ بہتر ہی ہیں۔ اب ہم اس قانون کا جو چاہیں نام رکھیں، چونکہ یہ ذہنی عادت کے محض ایک مظہر کو ظاہر کرتا ہے، اس لیے اس کی توجیہ کا سب سے زیادہ قرین فطرت طریقہ یہ ہے کہ اس کو نظام عصبی کی عادت کے قوانین کا ایک نتیجہ سمجھا جائے۔ بہ الفاظ دیگر اس کو عضویاتی علت سے منسوب کیا جائے۔ اگر یہ فی الواقعہ ان عصبی مرکزوں کا قانون ہے جو حسی اور حرکی اعمال میں ربط پیدا کرتے ہیں کہ وہ راستے جو ایک بار ان کے کسی جوڑے میں باہم ربط پیدا کرنے کے لئے استعمال ہو چکے ہیں، ان کے نفوذ کی قوت زیادہ ہو جاتی ہے تو اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ وہی قانون تصوری مرکزوں اور ان کے ربط دینے والے راستوں پر کیوں صادق نہ آئے۔ ان مرکزوں کے ان حصوں میں جو ایک بار ایک ساتھ عمل کر چکتے ہیں، باہم اس قسم کا تعلق ہو جائے گا کہ ایک نقطہ کا ہیجان کل نظام میں پھیل جائے گا۔ جس قدر سابقہ ہیجانات زیادہ ہو چکے ہوں گے، اور فی الحال مہیج ہونے والے نقاط کی تعداد زیادہ ہوگی، اسی قدر کامل انعکاس کا امکان زیادہ ہوگا۔ اگر تمام نقاط میں دراصل ایک ساتھ ہیجان ہوا ہو، تو ایک نقطہ یا مجموعہ نقاط کے مہیج ہونے سے انعکاس بظاہر کل نظام میں ایک ہی وقت میں پھیلتا ہوا معلوم ہوگا۔ مگر جہاں اصل میں ارتسامات بتدریج ہوئے ہوں، (مثلاً یونانی فعل کی گردان) تو عصبی قطعوں کے ایک خاص طریق پر مہیج ہونے سے جب ان میں ایک یاد آئے گا تو پھر اخراج اسی متعین ترتیب کے ساتھ ہوگا، اور اس کے علاوہ اور کسی ترتیب سے نہ ہوگا۔

متعلم کو وہ بحث یاد ہوگی جو عصبی قطعوں میں تناؤ کے بڑھ جانے اور

مہیجوں کے جمع ہونے کے متعلق باب ۷ میں ہوئی تھی۔ لہٰذا ہم کو یہ فرض کرنا چاہیے کہ ان تصوری قطعوں میں اور ان کے علاوہ بھی کسی خاص مقام پر چند ایسے تناؤ جمع ہو کر فعلیت پیدا کر سکتے ہیں جن میں سے ہر ایک بجائے خود اخراج کے عمل میں لانے کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ فرض کرو کہ مقام م کا چار اور مقاموں ک ل ن و سے تعلق ہے۔ نیز یہ فرض کرو کہ چار گذشتہ موقعوں پر یہ ان میں سے ایک کے ساتھ مشترک فعلیت میں عمل کر چکا ہے۔ پس م بالواسطہ کسی ایسی علت سے مہیج ہو سکتا ہے جو ک ل ن و میں سے ایک کے مہیج نہ کرنے پر مائل ہو۔ لیکن اگر وہ علت جو مثلاً ک کو مہیج کرتی ہے، اس قدر خفیف ہے کہ یہ صرف خفیف سا تناؤ زیادہ کر دیتی ہے تو ک صرف م کے تھوڑے سے تناؤ کو زیادہ کرنے میں کامیاب ہوگا۔ لیکن اگر اسی طرح سے ل ن و کے تناؤ بھی بڑھ جائیں تو ان سب کا مجموعی اثر م پر ممکن ہے کہ اس قدر ہو گا کہ اسکے آخری حصہ میں فی الواقع اخراج ہو جائے اسی طرح اگر م اور چار اور قطعوں کے مابین سابقہ تجربے نے اس قدر خفیف راستے پیدا کئے ہیں کہ م کے مہیج ہونے سے پہلے ان قطعوں میں سے کسی ایک میں نہایت ہی شدید ہیجان کی ضرورت ہوتی ہے تو ان میں سے کسی ایک کا خفیف ہیجان م تک پہنچنے سے قاصر رہے گا۔ لیکن اگر چاروں میں ایک ہی وقت میں خفیف سا ہیجان ہو تو ان کے مجموعی اثر سے ممکن ہے م پوری طرح سے مہیج ہو جائے۔

گذشتہ مقارنت فکر یا تجربے کی بنا پر معروضات فکر کے باہم ائتلاف کا نفسیاتی قانون ذہن کے اندر اس طبعی واقعے کا ایک نتیجہ ہوگا کہ عصبی تموجات خود کو ان راستوں کے ذریعے سے زیادہ سہولت کے ساتھ پھیلاتے ہیں جو اس سے پہلے بہت زیادہ کثرت سے استعمال ہو چکے ہیں۔ اس توجیہ کو ڈیکارٹ اور لاک نے پیش کیا تھا اور دور جدید کی حکمت اس پر کسی قسم کا اضافہ نہیں کر سکی ہے۔

لاک کہتا ہے کہ "دستور فہم میں عادات فکر کو، ارادے میں عادات عزم کو، اور جسم میں عادات حرکات کو قایم کر دیتا ہے، اور یہ سب جذبات حیوانی ہیں محض سلاسل حرکات معلوم ہوتی ہیں اس سے (لاک کی بالکل وہی مراد ہے جس کو

ہم عصبی عمل کہتے ہیں) جو ایک بار چل پڑنے کے بعد انہیں آثار پر جاری رہتے ہیں، اور یہ کثرت استعمال سے اکثر صاف و نرم راستہ بن جاتے ہیں اور اس پر حرکت ایسی آسان معلوم ہوتی ہے کہ گویا فطری ہو"

ہارٹلی نے اس اصول کو بہتر طور پر سمجھا تھا۔ جب اشیا پوری طرح پر موجود ہوتی ہیں اس وقت جو حسی عصبی تموجات ہوتے ہیں، وہ اس کے نزدیک ارتعاشات ہیں اور جو ان کی عدم موجودگی میں تصورات کا باعث ہوتے ہیں وہ ارتعاشات مختصر ہیں۔ اور وہ ذہنی ائتلاف کی علت کو ایک ضابطہ میں جمع کرکے کہتا ہے۔

"جب ا ب ج وغیرہ کوئی سے ارتعاش متعدد بار ایک ساتھ ہونے کی بنا پر باہم مربوط ہو جاتے ہیں، تو ان کو ا ب ج وغیرہ جو ان کے ارتعاشات مختصر ہوتے ہیں، ان پر ایسی قوت حاصل ہو جاتی ہے کہ جب ان میں سے کوئی ایک بھی متہیج ہوتا ہے، فرض کرو کہ ا تو ب ج وغیرہ باقی کے مختصر ارتعاشات کو متہیج کرسکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس کے مشابہ عصبی عادت کا اگر کوئی قانون ہے تو مقارنت ہموجودیت تسلسل جو خارجی تجربہ میں ہوتے ہیں ان کی کم وبیش فکر میں بھی نقل ہونی چاہیئے۔ اگر فرض کرو کہ ا ب ج د س خارجی ارتسامات کا ایک سلسلہ ہے، (خواہ وہ حوادث ہوں یا ایک شئے کے خواص ہوں جن کا بتدریج ایک ایک کرکے تجربہ ہوا ہو) جو ایک بار بتدریج ا ب ج د ر تصورات کا باعث ہوا ہے، تو بعدازآں جونہی ا کا دوبارہ تجربہ ہوگا، اور را کو متہیج کرے گا، تو ب ج د ر تصورات کی حیثیت سے ب ج د س کے ارتسام سے پہلے پیدا ہو جائیں گے، بہ الفاظ دیگر سلسلہ تصورات سلسلہ ارتسامات سے جلد ہو جائے گا۔ اور ذہنی ترتیب اس حد تک خارجی ترتیب کی نقل کرے گی۔ ان میں سے جب کوئی شئے دوبارہ سامنے آئے گی، تو یہ ہم کو سابقہ متلازمات کی متوقع کرے گی، اور اس کے دماغی قطعات ان راستوں کی طرف بہہ نکلیں گے، جو اس کے متلازمات کی طرف جاتے ہیں۔ اور یہ تمام انتقالات ذہنی ایک مادی قانون

کے نتائج ہوں گے۔

جہاں ائتلافات یہاں کی طرح سے ایسی چیزوں کے مابین ہوتے ہیں، جو یکے بعد دیگرے رونما ہوتی ہیں، وہاں تو وہ امتیاز جو میں نے اس باب کے آغاز میں کیا تھا (یعنی وہ ربط جس کا خیال ہوتا ہے، اور ربط خیالات) کچھ اہمیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ جس ربط کا خیال ہوتا ہے وہ تلازم یا تسلسل ہے۔ اور خیالات کے مابین بھی یہی ربط ہوتا ہے۔ اشیا اور تصورات ایک متوازی سلسلے میں آجاتے ہیں اور دونوں کے متعلق یہ لفظ کہہ سکتے ہیں، کہ مقارن چیزیں ہیں، جن میں یہ رجحان ہے کہ آیندہ ان کا ایک ساتھ ہی خیال ہو، یا مقارن تصورات ہیں، جن کے اندر یہ میلان ہے کہ دوبارہ ایک ساتھ ہوں۔

اب اگر یہ صورتیں ہر قسم کے ائتلاف کے اچھے نمونے ہوتیں، تو جو امتیاز میں نے قایم کیا تھا، اس کو محض موشگافی کہہ کر ترک کیا جاسکتا تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ہم اس معاملے کو یونہی نہیں چھوڑ سکتے۔ ایک ہی خارجی شئے ان بہت سی چیزوں میں سے جن کے ساتھ اس کا ائتلاف ہوتا ہے کسی ایک کی طرف ذہن کو منتقل کر سکتی ہے، (کیونکہ خارجی تجربات کی گوناگونی میں یہ اکثر ہوتا ہے، کہ ایک ہی شئے کے ساتھ مختلف اوقات میں مختلف چیزیں جمع ہوتی ہیں) ایسا فلسفۂ ائتلاف جو محض یہ کہے کہ یہ ان میں سے ایک کی طرف ذہن منتقل کرے گی، یا ان میں سے ایسے کی طرف ذہن کو منتقل کرے گی، جس کے ہمراہ یہ زیادہ تر رہا ہے، وہ اس موضوع پر معقولیت کے ساتھ بحث نہ کرے گا۔ مگر اکثر ائتلافیہ نے اصول مقارنت کے متعلق ایسا ہی کیا ہے۔ فرض کرو کہ ایک معروض ا ہے۔ وہ ہمیں یہ نہیں بتاتے کہ یہ کن کن چیزوں کی طرف ذہن کو منتقل کرے گا۔ ان کی حکمت صرف اس حد تک محدود ہے کہ جب یہ ایک شئے کی طرف ذہن کو منتقل کر چکے، تو یہ کہدیں یہ اس معروض کا کبھی موتلف تھا۔ انہیں اپنے اصول مقارنت کے ساتھ اور اصول بھی بیان کرنے پڑے ہیں مثلاً اصول مشابہت اصول تقابل، تب کہیں وہ واقعات کی بوقلمونی سے ایک حد تک عہدہ برآ ہو سکے ہیں۔

ائتلاف کا اساسی اصول

ان صفحات میں، میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا، کہ ائتلاف کا عصبی عادت کے قانون کے علاوہ اور کوئی اساسی قانون ہے ہی نہیں۔ ہمارے فکر کا تمام تر مواد اس امر پر مبنی ہوتا ہے، کہ کس طرح سے نصف کروں کا ایک ابتدائی عمل ایسے کسی دوسرے ابتدائی عمل کو تہیج کر دینے پر مائل ہوتا ہے، جس کو یہ پہلے تہیج کر چکتا ہے۔ لیکن پورے دماغی عمل کی نوعیت کا تعین ابتدائی کارفرما اعمال کی تعداد اور ان اعمال کی نوعیت سے ہوتا ہے جو کسی خاص وقت میں دیگر اعمال کے تہیج کر دینے میں سرگرم کار ہوتے ہیں، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہی اعمال اس معروض کو متعین کرتے ہیں جس کا اس وقت خیال ہوتا ہے، اب اس معروض کی نوعیت کے اعتبار سے اس کے مختلف نام ہوتے ہیں۔ یعنی اس نتیجے کو ائتلاف مقارنت، ائتلاف مشابہت یا تقابل یا اور کچھ کہا جاتا ہے۔ ان حالتوں میں سے ہر ایک حالت میں، اس کی پیدائش کی توجیہ ان ابتدائی دماغی اعمال کے محض کمی تغیرات سے ہوتی ہے، جو ذرا دیر کے لیے قانون عادت کے تحت عمل کر جاتے ہیں، جس کے یہ معنی ہیں کہ نفسی مقارنت مشابہت وغیرہ ایک ہی نسبتہً اہم واقعے کے مشتقات ہیں۔

میں نے اپنے دعوے کو بہت ہی مختصر طور پر بیان کیا ہے۔ مگر ابھی یہ اور واضح ہوا جاتا ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ بعض مخل ہونے والے اجزا بھی سامنے آجائیں گے جو عصبی عادت کے قانون کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔

اس لیے ہم قانون ذیل کو آیندہ استدلال کی بنیاد مانے لیتے ہیں کہ جب کبھی دو ابتدائی دماغی عمل ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں، تو بعد میں اگر ایک ان میں سے ایک دوبارہ واقع ہوتا ہے، تو یہ اپنے ساتھ دوسرے کو بھی تہیج کر دینا چاہتا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر ابتدائی عمل مختلف اوقات میں بہت سے اعمال کے ساتھ مہیج ہو چکتا ہے۔ اب یہ ان مختلف اعمال میں سے کون سے عمل کو مہیج کرے، یہ ایک ٹیڑھی کھیر ہو جاتی ہے۔ فرض کرو کہ ہم کو اس وقت ا مہیج کر رہا ہے، اب سوال یہ ہے کہ اس کے بعد ب، ہیجان میں آئے یا ج۔ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہم کو ایک اور کلیہ قایم کرنا چاہیئے۔ یہ کلیہ عصبی تناؤ اور جمع ہیجات ناقص وخفتہ پر یعنی ایسے ہیجوں کا جمع ہو جانا جن میں سے ہر ایک بجائے خود نمایاں نتیجہ پیدا کرنے سے قاصر ہوتا ہے مبنی ہوگا۔ اگر مرتعش قطعہ ا کے علاوہ کوئی اور قطعہ د حالت نیم ہیجان میں ہے جو پہلے ا کے ساتھ نہیں بلکہ صرف ب کے ساتھ مہیج ہوا تھا، تو اب ج نہیں بلکہ ب مہیج ہوگا۔ مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ

کسی خاص وقت پر قشر دماغ کے کسی ایک نقطہ میں فعلیت کی جو مقدار ہوتی ہے، وہ اس کی طرف باقی تمام نقاط کے ہیجان خارج کرنے کے رجحانات کا مجموعہ ہوتی ہے، اور ان رجحانات کی کمی وبیشی اول تو اس پر مبنی ہوتی ہے کہ کتنی بار ہر دوسرے نقطہ کا ہیجان نقطہ مذکور کے ہیجان کے ساتھ خارج ہوا ہے۔ دوسرے ان ہیجانات کی شدت پر مبنی ہوتی ہے۔ تیسرے اس امر پر کہ کوئی ایسا مخالف نقطہ تو نہیں ہے، جو عملاً وفعلاً نقطہ مذکور سے غیر متعلق ہو، اور اس کی طرف اخراجات منتقل ہو جائیں۔

قانون اساسی گو نہایت ہی پیچیدگی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے لیکن آخر میں جاکر یہ بالکل سادہ وواضح ہو جائے گا۔ فی الحال ہم خیال وتصور کے ان خود رو سلاسل سے بحث کرتے ہیں، جو عالم تخیل یا سوچنے میں پیدا ہوتے ہیں کسی مخصوص غایت یا مقصد کو پیش نظر رکھ کر ارادۃً مصروف فکر ہونے کا ذکر بعد میں آئے گا۔

اپنے تصورات کو مجتمع کرنے کے لیئے ہم لاکسلی ہال کے دو مصرعے لیتے ہیں

"میں جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں
کا وارث ہوں"

"کیونکہ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی شک نہیں کہ زمانوں میں
ایک ترقی کناں غایت پائی جاتی ہے۔"

قابل غور بات یہ ہے کہ جب ان میں سے ایک مصرعے کو زبانی پڑھتے ہیں، تو زمانوں تک پہنچ جانے کے بعد دوسرے مصرع کا وہ حصہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے، اور گویا یوں کہو کہ لفظ زمانوں سے نکلتا ہے، ہمارے حافظے میں سے بھی کیوں نہیں نکل پڑتا۔ اور کل الفاظ کے مفہوم کو کیوں خبط نہیں کر دیتا۔ اس کی صرف یہ وجہ ہے، کہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اس کے دماغی اعمال محض لفظ زمانوں ہی سے مہیج نہیں ہوتے، بلکہ اس سے اور ان الفاظ سے مل کر مہیج ہوتے ہیں، جو زمانوں سے پہلے ہیں۔ لفظ زمانوں اپنے قوی ترین عمل کے وقت بلا کسی لحاظ کے "کا" یا "میں" کی طرف لے جائے گا۔ اسی طرح اس کے ماقبل الفاظ (جن کا تناؤ اس وقت لفظ زمانوں کی نسبت بہت ہی کمزور رہے) بلا کسی لحاظ کے ان الفاظ کی طرف لے جائیں گے، جن سے انھوں نے مختلف اوقات میں ترکیب پائی ہے۔ لیکن جب "میں جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں" کے اعمال ایک ساتھ دماغ میں مہیج ہوتے ہیں، تو ان میں سے آخری انتہائی شدت کے ساتھ ہوتا ہے، اور باقی بھی حسب ترتیب ایک حد تک مہیج ہوتے ہیں۔ اب قوی ترین راہ ہیجان وہ ہو گی جو یہ متفقہ طور پر قائم کریں گے اور زمانوں کے بعد جو لفظ آئے گا وہ "میں" نہیں بلکہ "کا" ہو گا کیونکہ دماغی اعمال اس سے پہلے صرف لفظ زمانوں کے ساتھ مہیج نہیں ہوئے، بلکہ ان الفاظ کے ساتھ مہیج ہوئے ہیں، جن کا عمل اس وقت کمزور پڑتا جا رہا ہے۔ دکر پر اس نشئے کے حاوی ہونے کی یہ ایک عمدہ مثال ہے جس کو ہم نے باب ۹ میں حاشیہ کہا تھا۔

لیکن اگر الفاظ ماقبل میں سے کوئی سا (مثلاً وارث) کسی ایسے دماغی لفظ سے نہایت ہی قوی ربط رکھتا ہے، جو تجربہ میں لاکسلی ہال کی نظم سے کوئی تعلق ہی نہ رکھتا ہو مثلاً اگر پڑھنے والا دھڑکتے ہوئے دل سے کسی ایسے

وصیت نامے کے لینے کا انتظار کر رہا ہو، جس سے اس کو کڑوڑ پتی بن جانے کی توقع ہو، تو غالباً وارث پر آکر مصرعہ کے الفاظ کی راہ ہیجان میں اچانک خلل واقع ہو جائے گا۔ اس کا جذبی شوق اس لفظ میں اتنا قوی ہو گا کہ اس کے خاص اُتلافات الفاظ کے مجموعی اُتلافات پر غالب آجائیں گے۔ اس کو اچانک اپنی صورت حال کا خیال آجائے گا، اور نظم کا خیال قطعاً اس کے ذہن سے اتر جائے گا۔

کتاب ہذا کے مصنف کو ہر سال بہت سے طلبہ کے نام یاد کرنے پڑتے ہیں، جو حسب ترتیب حروف تہجی درسگاہ میں بیٹھتے ہیں۔ کچھ دنوں کے بعد اس کو نشست گاہ کے اعتبار سے ان کے نام یاد ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر شروع سال میں ان میں سے کوئی راہ میں کہیں مل جاتا ہے تو چہرہ دیکھ کر نام ہرگز یاد نہیں آتا۔ بلکہ اس کے دیکھنے سے درسگاہ میں اس کی نشست اس کے آس پاس جو لوگ بیٹھتے ہیں، ان کے چہرے اور پھر حروف تہجی کے اعتبار سے اس نام کی ترتیب یاد آتی ہے، اور آخر کار ان تمام مقدمات کے بعد اس کا نام ذہن میں آتا ہے۔

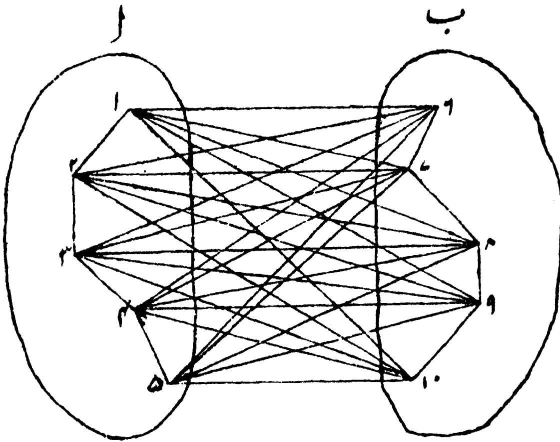
ایک لڑکے کا باپ اپنے مہمانوں کو یہ دکھانا چاہتا ہے کہ میرے بیٹے نے (جو ایک گونہ کند ذہن بھی ہے) تعلیم طفلی یعنی کنڈرگارٹن میں کس قدر ترقی کی ہے۔ چاقو کو میز پر سیدھا کھڑا کر کے وہ اپنے بچے سے سوال کرتا ہے، کہ بیٹا اس کو کیا کہتے ہیں۔ بچہ فوراً جواب دیتا ہے کہ میں تو اس کو چاقو کہتا ہوں۔ ہر چند باپ سوالات میں الٹ پھیر کرتا ہے، لیکن وہ چاقو ہی بتاتا ہے۔ آخر میں اس کو یاد آتا ہے، کہ بچوں کو سمجھانے کے لئے چاقو نہیں بلکہ پنسل استعمال کی جاتی ہے، اور وہ جیب سے پنسل نکال کر اس کو سیدھا کھڑا کر کے پوچھتا ہے کہ اس کو کیا کہتے ہیں، تو اب بچہ مطلوبہ جواب دیتا ہے، کہ میں اس کو انتصابی کہتا ہوں۔ انتصابی کے متہیج ہونے سے پہلے تجربۂ تعلیم طفلی کو اپنے تمام اجزا کی قوت صرف کرنی پڑی تب کہیں جا کر بچے کو انتصابی یاد آیا۔

جزوی اتمام

اگر خارجی اثرات عمل نہ کریں، تو قانون ائتلاف مرکب کا کامل عمل یہ ہو کہ ذہن مقرون یادداشتوں میں اس طرح سے مبتلا ہو کہ کسی واقعے کا کوئی ادنیٰ سا جزو بھی حذف نہ کر سکے۔ مثلاً فرض کرو کہ ہم کسی دعوت کا خیال کرتے ہیں۔ جس شئے کو یادداشت میں لانے کے لئے دعوت کے تمام عناصر مجتمع ہوں گے، وہ پہلا وہ مقرون واقعہ ہوگا، جو اس موقع پر ہوا تھا۔ اس کے بعد کا واقعہ صرف اس صورت میں یاد آئے گا۔ جب اس واقعے کے تمام جزئیات مل کر اس کے یاد دلانے کی کوشش کریں گے، علیٰ ہذا اس کے بعد کا واقعہ اس کی جزئیات سے یاد آئے گا مثلاً اگر ۱۔۲۔۳۔۴۔۵ وہ اجزا ہیں جو دعوت کے آخری کام میں متہیج ہوئے تھے اور اس کام کا ہم ا نام رکھیں اور ۶۔۷۔ ۸۔۹۔۱۰ وہ حصے ہیں جو کہ پچھلی شب میں مکان واپس ہوتے وقت متہیج ہوئے تھے، جس فعل کو ہم ب کے نام سے موسوم کرتے ہیں، تو ا کے خیال سے ب کا خیال لازمی طور پر پیدا ہو جائے گا۔ کیونکہ ۱۔۲۔۳۔۴۔۵ میں ان راستوں سے جن سے کہ دراصل ۶ کی طرف منتقل ہوئے ۶ کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔ اسی طرح سے یہ ۷۔۸۔۹۔۱۰ ا کے عمل کو پیدا کر دیں گے اور یہ آخری جزو ایک دوسرے کے عمل کو بھی قوی کریں گے، کیونکہ ب کے تجربے کے وقت یہ ایک ساتھ متہیج ہو چکے ہیں۔ شکل نمبر ۵۱ میں خطوط ا ب کے اجزائے ترکیبی کے اخراجات کے جمع ہونے اور ان کے مجموعی اثر کے اس قدر قوی ہو جانے کو ظاہر کرتے ہیں جس سے ب کل کا کل متہیج ہو جاتا ہے۔

تمام اقسام ائتلاف کو ظاہر کرنے کے لئے سب سے پہلے ہملٹن نے لفظ اتمام استعمال کیا تھا جس قسم کے اعمال کا ہم ذکر کر آئے ہیں ان کو نہایت شد و مد کے ساتھ اتمام کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شئے ان کی راہ میں حائل نہ ہو، تو یہ لازمی طور سے فکر پر تجربہ ماضی کے بڑے بڑے سلاسل کے کامل انعکاس کا

باعث ہوں گے۔ اس کامل اتمام سے بچنے کی صرف دو صورتیں ہوسکتی تھیں اول تو یہ کہ کوئی نیا اور قوی حسی ارتسام ہو یا اصلی دماغی قطعات میں سے



(شکل نمبر ۴۱)

کسی قطعے میں ایسا قوی رجحان ہو کہ وہ دماغ کے منحرف حصے میں ہیجانات کو خود بخود خارج کر سکے۔ اس قسم کا رجحان لفظ وارث میں موجود تھا جو ہماری پہلی مثال یعنی لاکسلی ہال کے مصرعہ میں تھا۔ اس قسم کے رجحانات کیونکر قایم ہوتے ہیں اس کی ہمیں ابھی تحقیق کرنی ہوگی۔ اگر یہ موجود نہ ہوں تو تماشائے ماضی کا ایک بار پردہ اٹھ جانے کے بعد ایک ایک حرف ذہن کے سامنے آئے، اور جب تک کوئی خارجی آواز نظر یا لمس لوح فکر کا رخ نہ بدل دے اس وقت تک اس کا سلسلہ کسی طرح سے ختم نہ ہو۔

ہم اس عمل کا اتمام کامل نام رکھے لیتے ہیں۔ اس امر کا کامل طور پر واقع ہونا تو بہت ہی مشکوک ہے لیکن اس امر کا بھی بلا کسی دقت کے پتا چل سکتا ہے کہ بعض ذہنوں میں بعض کی نسبت اس قسم کے طرز فکر کا رجحان بہت زیادہ ہوتا ہے۔ وہ باتونی بڈھیاں وہ خشک اور بے تخیل وجود، جو ان واقعات میں سے جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں خفیف ترین

جزئیات کو بھی معاف نہیں کرتے، اور جن کے سلسلۂ بیان میں غیر ضروری اجزا بھی اسی شد و مد سے نمایاں ہوتے ہیں، جس قدر کہ ضروری، واقعہ اصلی کے غلام، ہر قدم پر ٹھوکر کھانے والے، ایسے لوگوں سے سب کم و بیش واقف ہوتے ہیں۔ طربی ادبیات نے ایسے لوگوں سے بہت کچھ کام لیا ہے۔ جیولٹ کی دایہ اس قسم کی شخصیت کی مشہور مثال ہے۔ جارج ایلیٹ کی دیہاتی سیرتیں اور ڈکنس کے یہاں بعض اشخاص اس کی نہایت عمدہ مثالیں ہیں۔

مس آسٹین کے ناول ایما میں مس بیٹس کی شخصیت ہی اس قسم کی ذہنیت کی ایک عمدہ مثال ہے۔ دیکھو وہ کس طرح سے اتمام کرتی ہے۔

"مس بیٹس نے کہا "تم نے کہاں سنا ہوگا" مسٹر نائٹلی آخر تم نے کہاں سن لیا ہوگا کیونکہ ابھی پانچ منٹ نہیں گذرے کہ مجھے مسز کول کا خط نہیں پانچ منٹ سے زیادہ نہیں ہوئے..... یا زیادہ سے زیادہ دس منٹ ہوئے ہوں گے، کیونکہ میں اپنی ٹوپی اور جاکٹ پہن کر باہر نکلنے کے لئے تیار ہوئی تھی، اور بیٹی سے گوشت کے متعلق کہنے جا رہی تھی...... جین راستے میں کھڑی ہوئی تھی، کیوں جین تم راستے میں نہ کھڑی تھیں کیونکہ والدہ کو اس امر کا اندیشہ تھا کہ ہمارے یہاں گوشت کے نمکین کرنے کے لئے کافی بڑی کڑھائی نہیں ہے۔ اس لیئے میں نے کہا کہ میں جاکر دیکھ آتی ہوں، اور جین نے کہا کہ تم کیوں جاتی ہو، تمھیں تو کچھ زکام سا ہو رہا ہے، میں جاکر دیکھ آتی ہوں، بیٹی باورچی خانہ کو دھو رہی تھی، میں نے کہا او ہو میری پیاری، میں نے کہا..... بس اسی وقت رقعہ پہنچا، کوئی مس ہاکنس ہیں بس میں اتنا جانتی ہوں کہ باتھ کی کوئی مس ہاکنس ہیں۔ لیکن مسٹر نائٹلی تمھیں اس کی کیونکر خبر ہوئی ہوگی۔ جس وقت مسٹر کول نے مسز کول سے اس کے متعلق کہا وہ بیٹھیں، اور انھوں نے مجھکو لکھا ایک مس ہاکنس ہے۔

مگر ہم میں سے ہر شخص پر بعض لمحے اس قسم کے آتے ہیں جب تجربہ ماضی کے کل جزئیات کی ایسی کامل محاکات ہوتی ہے۔ وہ لمحے کون سے ہوتے

ہیں۔ وہ ماضی کے جذبی احیا کے لمحے ہوتے ہیں جب انسان کو وہ شے یاد آتی ہے، جو کبھی تھی اور اب ہمیشہ کے لیئے رفت گذشت ہو گئی ہے، یہ وہ لمحے ہوتے ہیں جن کی دلچسپی اس احساس پر مشتمل ہوتی ہے، کہ ہماری ذات کبھی اس ذات سے جو کہ اب ہے مختلف تھی۔ جب یہ صورت ہوتی ہے تو اس وقت ہر قسم کی تفصیل جس سے کہ ماضی کی تصویر زیادہ مکمل ہو سکے خواہ وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہو، اس میں اس اثر کے بڑھانے کی قوت ہوگی جو اس وقت اور اس وقت کے تقابل میں ہے اور جو ہمارے تخیل کی مرکزی دلچسپی ہوتی ہے۔

معمولی یا مخلوط ائتلاف

اس واقعے سے ہم کو یہ سمجھنے میں مدد ملے گی کہ معمولاً ہمارے تصورات کی خود رو موج قانون اعادہ کامل کے کیوں تابع نہیں ہوتی۔ تجربہ ماضی کے کسی احیا میں بھی ہمارے فکر کے تمام اجزا اس امر کا تعین کرنے میں، کہ اس کے بعد کونسا خیال آئے گا، مساوی طور پر عمل نہیں کرتے۔ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی خاص جز دکل پر غالب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کے خاص رجحانات و ائتلافات اس سے مختلف ہوتے ہیں جو اس کے اور دیگر اجزا کے مابین مشترک ہوتے ہیں۔ اور چونکہ یہ چاہے گا، کہ اپنے ان ملحقہ اجزا کو متہیج کرے، اس لئے ہمارے مخیلہ کی شاہراہ سے علٰحدہ ہو جائے گا۔ جس طرح اصل تجربہ حسی سے ہماری توجہ موجودہ میں سے بعض کے ارتسامات کی طرف خاص طور پر مبذول ہو جاتی ہے، اسی طرح ان ارتسامات کے اعادے میں بھی اس قسم کی توجہ سے جانبداری کا اظہار ہوتا ہے، اور بعض اجزا بہت زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں۔ یہ اجزا کون سے ہوں گے، اس امر کا مخیلہ خود رو کی اکثر حالتوں میں پہلے سے تعین کرنا مشکل ہوتا ہے۔ ذہنی اصطلاحات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ نمایاں اور طاقتور اجزا وہ ہوتے ہیں جن سے ہمیں دلچسپی ہوتی ہے۔

دماغی اصطلاحات میں اگر بیان کیا جائے تو قانون شوق و دلچسپی کی

یوں تعریف کر سکتے ہیں، کہ ہمیشہ کوئی ایک دماغی عمل باقی تمام اعمال پر غالب رہتا ہے، جو کسی اور جگہ حرکت کے ہیجان میں آنے کا باعث ہوتا ہے۔

مسٹر ہاگسن کہتے ہیں کہ ا تمام میں دو عمل ہمیشہ جاری رہتے ہیں۔ ایک عمل انحطاط فرسودگی و خرابی کا ہوتا ہے، اور دوسرا عمل تازگی پیدائش اور تعمیر کا ہے ...... استحضار کا کوئی معروض شعور میں اصلی حالت پر کبھی باقی نہیں رہتا۔ بلکہ فرسودہ ہو کر نامعلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن معروض کے وہ حصے جن میں دلچسپی ہوتی ہے، وہ اس تدریجی انحطاط کا مقابلہ کرتے ہیں ...... اجزائے معروض کی یہ عدم مساوات (یعنی اس کے بعض اجزا کا غیر دلچسپ اور قابل انحطاط ہونا، اور بعض کا دلچسپ اور ناقابل انحطاط ہونا) ایک عرصے کے بعد ایک نیا معروض بنا دیتی ہے۔

صرف جس حالت میں دلچسپی کل اجزا پر مساوی تقسیم ہوتی ہے، اس حالت میں اس قانون کا خلاف ہوتا ہے، جن ذہنوں میں دلچسپیوں کی گوناگونی اور شدت سب سے کم ہوتی ہے، وہ اس قانون کے بہت کم تابع ہوتے ہیں، یعنی جن کا جمالی احساس بالکل ضعیف ہوتا ہے، وہ البتہ اپنے مقامی شخصی واقعات کے بعینہ لفظی سلسلوں میں گرفتار رہتے ہیں۔

لیکن ہم میں سے اکثر کی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے اور تخیل کچھ بے قاعدہ طور پر رواں رہتا ہے۔ یعنی ہر پیچیدہ استحضار میں دلچسپی چونکہ ہمیشہ کسی ایک جزو سے ہوتی ہے، اس کے اعتبار سے تخیل کی بھی موج مڑتی تڑتی رہتی ہے۔ چنانچہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم تقریباً دو مسلسل لمحوں میں اپنے کو دو ایسی چیزوں کے متعلق سوچتا ہوا پاتے ہیں، جن میں زمان و مکان کے اعتبار سے بعد المشرقین ہوتا ہے۔ جب تک ہم اپنے تخیل کے ہر ایک قدم کا نہایت ہی ہوشیاری کے ساتھ اعادہ نہیں کرتے اس وقت تک ہم کو اس کا پتا بھی نہیں چلتا، کہ کس قدر معمولی طور پر ہم قانون ہاگسن کے مطابق ایک شئے سے دوسری شئے تک پہنچتے ہیں۔ مثلاً اب (۱۸۷۹ء) میں اپنے گھنٹہ کی طرف دیکھنے کے بعد اپنے آپ کو لیگل ٹینڈر نوٹس کے متعلق سینٹ کی

ایک حال کی تجویز کے متعلق مصروف فکر پاتا ہوں۔ گھڑیال کے گھنٹے سے مجھے اس شخص کی شبیہ یاد آتی ہے، جس نے اس کی مرمت کی تھی۔ اس سے میرا ذہن جوہری کی دکان تک منتقل ہوتا ہے، جہاں میں نے اس کو پہلی مرتبہ دیکھا تھا۔ اس دکان سے مجھے قمیص کے بٹنوں کا خیال آتا ہے، جو میں نے اس دکان سے خریدے تھے۔ ان سے سونے کی قیمت اور اس کے گرنے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اس سے امریکن نوٹوں کی قیمت کے گرنے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اور پھر خیال آتا ہے کہ یہ کتنے عرصے تک چل سکتے ہیں اور اس سے قدرتی طور پر بیارڈ کی تجویز کا خیال آتا ہے۔ ان تمثالات میں سے ہر ایک دلچسپی کے مختلف نقاط رکھتی ہے۔ جن نقاط سے میرے فکر کی راہ متعین ہوتی ہے، ان کا بھی پتہ چل سکتا ہے۔ گھڑیال کا گھنٹہ ایک لمحہ کے لئے اس کا سب سے زیادہ دلچسپ حصہ تھا، کیونکہ شروع میں اس نے نہایت ہی سریلی آواز میں بجنا شروع کیا، لیکن رفتہ رفتہ اس کی آواز خراب ہو گئی، جس سے مجھے ایک طرح کی کوفت سی ہوئی۔ اگر یہ کوفت نہ ہوتی تو ممکن ہے اس سے میرا ذہن اپنے اس دوست کی طرف منتقل ہوتا جس نے یہ مجھکو دیا تھا یا گھنٹے کے متعلق ہزارہا واقعات میں سے اور کوئی واقعہ یاد آجاتا۔ جوہری کی دکان سے بٹنوں کی طرف خیال منتقل ہوا، کیونکہ تمام سامان میں بٹن ہی ایسی چیز تھے، جن میں اپنے ہونے کی دلچسپی تھی۔ بٹنوں کے ساتھ جو دلچسپی تھی، اس نے اس شئے کی طرف ذہن کو منتقل کیا جس کے بٹن بنے ہوئے تھے الخ۔ ہر شخص کسی لمحے میں روانی تخیل کو روک کر خود سے یہ سوال کر سکتا ہے کہ مجھے اِسی بات کا کیونکر خیال ہوا ہے۔ یقین ہے اس کو استحضارات کا ایسا سلسلہ ملے گا جس میں مقارنت اور امور دلچسپی باہم نہایت ہی پیچیدگی کے ساتھ الجھے ہوئے ہوں گے۔ یہ معمولی عمل ائتلاف ہے، جس طرح سے کہ یہ اوسط درجے کے اذہان میں خود بخود جاری رہتا ہے۔ ہم اس کو معمولی یا مخلوط ائتلاف کہہ سکتے ہیں۔

اس کی ایک مثال ہابس نے دی ہے، اور اس کی اس عبارت کا

عموماً اس قدر اقتباس کیا گیا ہے کہ اس نے ایک خاص وقعت حاصل کرلی ہے۔
"جہاں ہماری موجودہ خانہ جنگی کی گفتگو ہو رہی ہو، وہاں اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ رومی پینی کی کیا قیمت ہے، تو اس کی یہ بات کس قدر بے موقع معلوم ہوگی۔ مگر اس گفتگو کا تعلق میرے لئے بالکل واضح ہے۔ کیونکہ جنگ کے خیال سے بادشاہ کو اس کے دشمنوں کے حوالے کرنے کا خیال آیا، اس خیال سے مسیحؑ کو ان کے دشمنوں کے حوالے کرنے کا خیال آیا، اور اس سے ان تیس پینس کا خیال آیا جو اس بغاوت کی قیمت تھی۔ اور اس سے نہایت آسانی کے ساتھ وہ غیر معقول سوال پیدا ہوا؟ اور یہ سب ایک لمحے کے اندر واقع ہو گیا، کیونکہ خیال نہایت ہی تیز رفتار ہوتا ہے۔"

کیا اب ہم اس امر کا تعین کر سکتے ہیں کہ جانے والے خیال کا ایک خاص حصہ کب اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ اپنی دلچسپی کے زور سے محض اپنے مؤتلفات کو آنے والے خیال کی خصوصیات میں غالب بنا دیتا ہے۔ میں کہتا ہوں کیا ہم اس امر کا تعین کر سکتے ہیں، کہ اس کے موتلفات میں سے کون سا طلب کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ تو بہت سے ہیں۔ چنانچہ ہاگسن کہتے ہیں
"فنا ہونے والے معروض کے دلچسپ اجزا کسی ایسے معروض یا اجزائے معروض کے ساتھ مرکب ہو جانے کے لئے آزاد ہوتے ہیں، جس کے ساتھ یہ پہلے مرکب ہو چکتے ہیں۔ ممکن ہے ان اجزا کے تمام سابقہ مجموعے ذہن میں گردش کر جائیں۔ ایک تو آنا لازمی ہے مگر کونسا؟"

مسٹر ہاگسن جواب دیتے ہیں

"صرف ایک ہی جواب ہو سکتا ہے؛ وہ جو اس کے ساتھ سب سے زیادہ عادۃً مرکب و متحد رہا ہوگا۔ یہ نیا معروض شعور کے اندر فوراً اپنا نشو و نما شروع کر دیتا ہے، اور اپنے اجزا کو اس جزو کے گرد جمع کر دینا شروع کر دیتا ہے، جو گذشتہ معروض کا باقی ہوتا ہے، یکے بعد دیگرے ہر جزو اپنے آپ کو پرانی ترتیب پر مرتب کرنا شروع کرتا ہے۔ مگر اس عمل کے آغاز کے ساتھ ہی دلچسپی کا اصلی قانون اس نئی ساخت پر عمل کر دینا شروع کر دیتا ہے

یہ اس سے کے دلچسپ حصوں کو لیتا ہے، اور باقی کو محو کر کے ان کو توجہ پر ثبت کر دیتا ہے، اور اس کل عمل کا بے پایاں تنوع کے ساتھ پھر اعادہ ہوتا ہے۔ میرے نزدیک یہ کل عمل اتمام کی صحیح و مکمل توجیہ ہے"

اس میں شک نہیں کہ ہاگسن کا یہ کہنا کہ اخراج سب سے زیادہ دلچسپ راہ سے نہیں، بلکہ سب سے زیادہ عادتی راہ سے ہوتا ہے، جس کے معنی محض اس راہ کے ہیں جس سے اخراج اکثر ہوتا رہتا ہو، کچھ زیادہ صحیح نہیں ہے۔ ایک تمثال اپنے کثیر الوقوع موتلف یا ساتھی کا احیا نہیں کرتی، اگرچہ اس میں کثرت وقوع بھی احیا کا نہایت ہی قوی سبب ہوتا ہے۔ اگر میری زبان سے اچانک انگریزی کا لفظ Swallow نکل جائے تو اگر سننے والا پرندوں سے دلچسپی رکھتا ہے تو اس کو ابابیل کا خیال آئے گا، اگر عضویاتی یا امراض گلو کا ماہر ہے تو وہ نگلنے کا خیال کرے گا۔ اگر میری زبان سے لفظ Date نکل جائے تو اگر وہ پھلوں کا سوداگر ہے، یا عربی سیاح ہے تو کھجور کا خیال کرے گا اور اگر متعلم تاریخ ہے، تو اس کے دماغ میں قبل مسیح یا بعد مسیح کے ساتھ کچھ اعداد آئیں گے۔ اگر میں کہوں بستر، غسل، صبح تو اس سے پڑھنے والے کے ذہن میں لازمی طور پر صبح کے معمول کا خیال آئے گا کیونکہ یہ عادتی رفیق ہیں۔ مگر بعض اوقات عادتی راہ اخراج بیکار ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً مسی گورنگ کی تصنیف سسٹم ڈر کرسچین فلاسفی سے اکثر میرے ذہن میں ان آرار کا خیال آیا ہے، جو اس میں درج ہیں۔ ان جلدوں کے ساتھ خودکشی کا خیال کبھی وابستہ نہیں ہوا۔ لیکن ایک لمحہ ہوا ہے کہ جونہی میری نظر ان پر پڑی کہ خودکشی کا تصور میرے ذہن میں برق جیسی سرعت کے ساتھ آیا۔ کیونکہ کل ہی میرے پاس لیپزگ سے جو خط آیا ہے اس میں لکھا کہ غرقابی سے جو اس فلسفی کی موت واقع ہوئی وہ بربنائے خودکشی تھی۔ پس خیالات اپنے قریب ترین اور سب سے زیادہ عادتی موتلفات کا احیا کرتے ہیں۔ تجربے کے اندر یہ بات اس قدر معروف ہے کہ اس کے لئے کسی مثال کی حاجت نہیں۔ اگر ہم نے آج صبح اپنے دوست سے ملاقات کی ہو، تو اس کے نام کے ذکر سے اس ملاقات کے

حالات یاد آئیں گے نہ کہ اس کے متعلق اور کوئی بعیدی تفصیل۔ اگر اس وقت شکسپیر کا نام لیا جائے اور شب کو ہم نے اس کی تمثیل رچرڈ ثانی پڑھی ہو، تو اس تمثیل کے خیالات ہمارے دماغ میں آئیں گے، ہملیٹ یا آتھیلو کے نہ ہوں گے۔ خاص قطعات کا ہیجان دماغ کی ہیجان کی خاص اشکال ایک قسم کی ایسی نرم دلی اور رفیع حسیّت اپنے بعد چھوڑ جاتی ہیں جو کئی کئی دن تک نہیں مٹتی جب تک یہ باقی رہتی ہے ان قطعات یا ان اشکال کی فعلیت کا ایسے اسباب سے تازہ ہو جانے کا امکان ہوتا ہے جس کا بصورت دیگر ان پر کوئی اثر نہ ہوتا۔ اس لئے قربت زمانی احیائے خیال کے تعین میں ایک اہم جزو ہے۔

اصل تجربہ کا بہت زیادہ واضح و روشن ہونے یا بہت زیادہ موثر ہونے کا بھی وہی اثر ہو سکتا ہے جو عادت یا قربت زمانی کا ہوتا ہے۔ اگر ہم نے کبھی کسی کو سزائے موت دئے جاتے وقت دیکھا ہو تو بعد میں جب کبھی سزائے موت کے متعلق گفتگو ہو گی یا اس کے متعلق کسی کتاب میں ذکر آئے گا تو اس خاص واقعے کی تمثالات لازمی طور پر ہماری آنکھوں کے سامنے پھر جائیں گی۔ چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ جو واقعات عمر بھر صرف ایک مرتبہ اور وہ بھی جوانی میں پیش آئے ہوں، وہ برسوں بعد اپنی ہیجانی کیفیت یا جذبی شدت کی وجہ سے ایسے نمونوں اور امثلہ کا کام دیں، جن سے ہمارا ذہن ہر ایسے واقعے میں کام لے، جس سے اس سے بعیدی اور خفیف ہی سا تعلق کیوں نہ ہو۔ اگر کسی شخص نے لڑکپن میں نپولین سے باتیں کی ہوں، تو جب کبھی بڑے آدمیوں یا تاریخی واقعات یا لڑائیوں یا تختوں یا تقدیر کی گردشوں یا جزیروں کا تذکرہ ہو، تو اس کی زبان پر اس یادگار ملاقات کے واقعات آجائیں گے۔ اگر پڑھنے والے کے سامنے اس وقت اچانک لفظ دنداں آجائے اگر اس کو کبھی دنداں ساز کا تختۂ مشق بننا پڑا ہے، تو سو میں سے پچاس حصہ اس امر کا امکان ہو گا کہ اس کے ذہن میں دنداں ساز کے عمل کی تمثال پیدا ہو گی۔ وہ روز اپنے دانتوں کو چھوتا اور ان سے چباتا ہے۔ آج ہی صبح اس نے ان کو برش سے صاف کیا تھا۔ لیکن شاذ و بعید اختلافات جلد

پیدا ہوتے ہیں کیونکہ وہ بہت ہی زیادہ شدید تھے۔

محاکات کی اصل کا پتہ چلاتے وقت چوتھا سبب جو دریافت ہوا ہے، وہ محاکات شدہ تصور اور ہماری ذہنی حالت کی باہم مشابہت ہے۔ حالت خوشی میں جن معروضات سے جو موتلفات تازہ ہوا کرتے تھے انھیں معروضات سے وہی موتلفات حالت رنج میں تازہ نہیں ہوتے۔ یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ ہم حالت رنج میں خوشی کے تمثالات کو باقی نہیں رکھ سکتے۔ جو لوگ طبعاً افسردہ خاطر ہوتے ہیں، ان کے تخیل کو طوفان تاریکی جنگ افلاس ہلاکت وغیرہ کے خطرات پریشان کرتے رہتے ہیں اور جو لوگ طبعاً زندہ دل اور خوش مزاج ہوتے ہیں، ان کے لئے برے اور المناک خیالات کا دیر تک ذہن میں باقی رکھنا ناممکن ہوتا ہے۔ ایک لمحہ بھر مبتلائے فکر ہونے کے بعد ان کا تخیل پھولوں اور دھوپ اور بہار و امید کے تمثالات پر رقص کرنے لگتا ہے۔ ایک وقت میں قطبین یا صحرائے افریقہ کے سفر کے واقعات کا مطالعہ خوف اور فطرت کے بخل و مردم آزاری کے علاوہ اور کوئی خیال پیدا نہیں کرتا۔ دوسرے وقت پڑھو تو ان سے انسان کی قوت اور جرأت کے متعلق، صرف پرجوش خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ شاید ہی کسی ناول میں اس قدر جوش ہو، جتنا کہ ڈوما کے ناول تین پاسبان" میں پایا جاتا ہے، لیکن بہت ممکن ہے کہ اس سے ایک درماندہ بحری مسافر کے ذہن میں (جس کی مصنف خود تصدیق کرسکتا ہے) اسی بیرحمی اور خونریزی کا نہایت ہی المناک شعور پیدا ہوا ہو، جس کے اس کے ہیرو اتھیوس، پارتھوس اور اراسس مرتکب ہوتے ہیں۔

لہذا عادت قربت زمانی وضاحت و شدت اور جذبی مناسبت و موزونی یہ چار سبب ہیں، جو اس امر کو متعین کرتے ہیں، کہ گذرنے والے خیال کے دلچسپ حصے سے ایک استحضار کیوں ہو، اور دوسرا کیوں نہ ہو۔ ہم اس بات کی صداقت کا دعویٰ کرسکتے ہیں کہ اکثر اوقات آنے والا استحضار یا تو عادتی ہوتا ہے، یا زماناً بہت قریب ہوتا ہے، یا شدید و واضح ہوتا ہے، یا موجودہ جذبی حالت کے موزون و مناسب ہوتا ہے۔ اگر کسی

غیر موجود موتلف میں یہ چاروں اوصاف جمع ہوں، تو ہم حکمی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ گذرنے والے معروض کا وہ موتلف آنے والے معروض کا نہایت ہی اہم جزو ہوگا۔ گو تسلسل استحضارات غیر متعین اسباب کے حلقے سے نکال لیا گیا ہے، اور اس کو چند اقسام پر محدود کر دیا گیا ہے، جس کی خاص کیفیت ہمارے تجربۂ ماضی کی نوعیت سے متعین ہوتی ہے، لیکن اس امر کا پھر بھی اقرار کرنا پڑتا ہے، کہ ہمارے استحضارات کے سلسلوں میں بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو کل متحققہ قوانین کے دائروں سے باہر ہوتی ہیں۔ ابھی گھنٹے کی مثال جو بیان کی گئی تھی، اس کو ہم پھر بیان کرتے ہیں۔ جوہری کی دکان سے بٹنوں ہی کی طرف کیوں ذہن منتقل ہوا، گھڑی کی زنجیر کی طرف کیوں منتقل نہ ہوا، جو میں نے بعد میں خریدی تھی، جس کی قیمت زیادہ تھی، اور جس کے عطوفتی ائتلافات زیادہ دلچسپ تھے۔ متعلموں کے ذہن میں بھی اس قسم کے بہت سے تجربے ہوں گے۔ پس ہمیں اس امر کا اقرار کرنا پڑے گا، کہ ایک حد تک تو معمولی مخلوط ائتلافات کی اقسام میں جو اتمام ناقص سے سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں، یہ امر کہ دلچسپ اجزا میں سے کون سے جزو کا اعادہ ہوگا، زیادہ تر اتفاق پر مبنی ہوتا ہے (یعنی ہمارے فہم کے لیے یہ ایک اتفاق ہوتا ہے) اس میں شک نہیں کہ اس کا تعین دماغی اسباب سے ہوتا ہے، مگر وہ اس قدر غیر ثابت ہیں کہ ان کی ہم یہاں تحلیل نہیں کر سکتے۔

ائتلاف مشابہت

جزوی یا مخلوط ائتلاف میں ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ گذر جانے والے خیال کا دلچسپ حصہ بہت کافی حجم رکھتا ہے، اور اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے کہ بذات خود ایک منفرد معروض بننے کی قابلیت رکھتا ہے۔ سر ولیم ہملٹن کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں لومانڈ کا خیال کرنے کے بعد میں نے اپنے آپ کو جرمنی کے نظام تعلیم کے متعلق غور کرتا ہوا پایا۔ اور جب میں نے اس کی وجہ پر

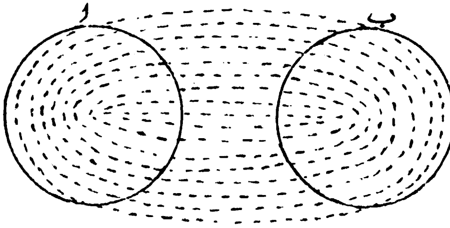
غور کیا، تو ائتلاف کی کڑی یہ نظر آئی کہ بین لوماںڈ پر ایک المانی صاحب سے
ملاقات ہوئی تھی۔ بین لوماںڈ میں میرے لئے وہ صاحب ہی سب سے زیادہ
دلچسپ تھے۔ ان کے وجود نے سلسلۂ تصورات کی راہ کو متعین کیا۔ اب فرض
کرو کہ توجہ دلچسپی کے ساتھ مل کر اپنے آپ کو اور بھی موثر بنا لیتی ہے، اور
گذرنے والے معروض کے اتنے چھوٹے سے حصے کو دیکھتی ہے، جو کسی
مقرون شئے کی تمثال بننے کے قابل نہیں ہوتا، بلکہ صرف کسی مجرد وصف یا خاصہ
کی حیثیت رکھتا ہے۔ علاوہ بر ایں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ جس حصے پر
اس طرح سے زور دیا جاتا ہے، وہ اور حصوں کے فنا ہو جانے کے بعد
بھی شعور میں باقی رہتا ہے (جس کو دماغی اصطلاح میں یوں کہیں گے کہ اس
کا دماغی عمل جاری رہتا ہے)، اب یہ حصہ اپنے گرد بہ طریق مذکورہ اپنے
موتلف جمع کر لیتا ہے اور اب نئے خیال اور پرانے خیال کے معروضوں
میں مشابہت کی اضافت پائی جاتی ہے اور خیالوں کا یہ جوڑا ائتلاف
مشابہت کی مثال ہوتا ہے۔

جن مشابہ خیالوں کا یہاں ائتلاف ہوتا ہے، جس میں سے ایک
کے بعد دوسرا ذہن میں آتا ہے، وہ مرکب ہوتے ہیں۔ تجربے سے یہ ثابت
ہوتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ سادہ تصورات خواص و اوصاف میں
اپنے مشابہ اوصاف و خواص کے احیا کر دینے کا رجحان نہیں ہوتا۔ ایک
قسم کے نیلے رنگ کا خیال اس وقت تک دوسری قسم کے نیلے رنگ کے
خیال کو نہیں پیدا کرتا، جب تک ہمارے ذہن میں کوئی عام غایت نہیں ہوتی،
مثلاً ہم کو ایک رنگ کا نام لینا ہے، اس وقت تو البتہ ہم غرض کے مرکب
ائتلاف کی بنا پر اور نیلے رنگوں اور ان کے ناموں وغیرہ کا خیال کریں گے۔
مگر محض اوصاف میں اپنے مشابہ اوصاف کی طرف ذہن کے منتقل کر دینے کا
کوئی اصلی رجحان نہیں ہوتا۔

امتیاز کے باب میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب ایک وصف یا مجموعہ
اوصاف دو مرکبوں میں مشترک ہو، تو اس وقت ان کو باہم مشابہ کہتے ہیں

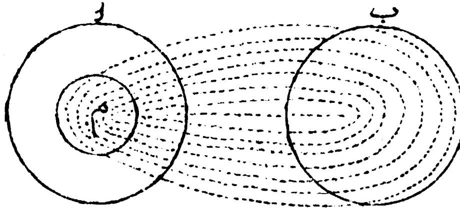
(اگرچہ باقی اوصاف وکیفیات میں یہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں) چاند گیس کے شرارے کے مشابہ ہے، اور فٹ بال کے بھی مشابہ ہے۔ لیکن گیس کا شرارہ اور فٹ بال باہم مشابہ نہیں ہیں۔ جب ہم دو مرکب چیزوں کے مابین دعویٰ کرتے ہوں تو ہم کو یہ ضرور کہدینا چاہیئے کہ ان کے مابین یہ مشابہت کس امر میں ہے۔ چاند اور گیس کا شرارہ چمک میں مشابہ ہیں۔ اس کے علاوہ ان کے مابین اور کسی امر میں مشابہت نہیں ہے۔ چاند اور فٹ بال کے مابین صرف گولائی میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی امر میں نہیں ہے۔ فٹ بال اور گیس کا شرارہ باہم کسی امر میں بھی مشابہ نہیں ہیں، یعنی ان میں کوئی جز و مشترک اور کوئی مشابہ وصف نہیں ہے۔ اگر ایک ہی وصف دو مظہروں میں پایا جائے اور اس کے علاوہ اور کوئی جز و مشترک نہ ہو، تو یہ دونوں مظہر صرف اس وصف کی حد تک ایک دوسرے کے مشابہ ہوں گے۔ اب ہم اپنے ائتلافی انحصارات کی طرف عود کرتے ہیں۔ اگر چاند کے خیال کے بعد فٹ بال کا خیال پیدا ہو اور اس کے بعد مسٹر ایکس کی ریلوے لائنوں کا خیال آئے تو اس کی وجہ یہ ہو گی، کہ ابتداءً گولائی کا وصف چاند کے تمام اوصاف سے علٰحدہ ہوتا ہے اور اپنے گرد بالکل نئے ساتھی جمع کر لیتا ہے، یعنی لچک چرمی پوشش انسان کی مرضی کے مطابق تیز رفتاری اور چونکہ موخرالذکر وصف فٹ بال کے تمام اوصاف سے علٰحدہ ہو جاتا ہے، اور ان کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے، تو اپنے گرد ایسے اوصاف جمع کر لیتا ہے جس سے انجنوں ریلوں اور اسٹاک کی قیمت کے گھٹنے بڑھنے کے تصورات پیدا ہوتے ہیں وغیرہ۔

اتمام کامل سے ائتلاف مرکب کے واسطے سے ائتلاف مشابہت تک جو بتدریج تغیر ہوتا ہے، اس کو اشکال کے ذریعے سے ظاہر کر سکتے ہیں، شکل نمبر ۴۱ اتمام کامل کو شکل نمبر ۴۲ ائتلاف مخلوط کو اور شکل نمبر ۴۳ ائتلاف مشابہت کو ظاہر کرتی ہے۔ ۱ ہر حال میں گذرنے والا خیال ہے اور ب آنے والا۔ اعادہ کامل میں ا کے تمام اجزا مساوی طور پر



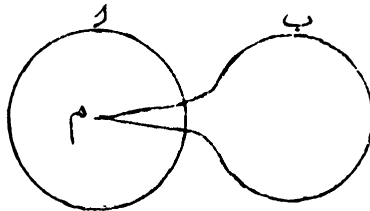
شکل نمبر ۱۴

ب کو یاد دلانے میں مصروف ہوتے ہیں صرف م ا سے علیحدہ ہوتا ہے، اور ب کو یاد دلاتا ہے۔ ائتلاف مشابہت یا اعادہ مداری میں ماقبل



شکل نمبر ۲۴

کے حصوں سے م بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے، اور یہ اپنے نئے موتلفات کو پیدا کرنے کے بعد بجائے اس کے کہ خود مردہ ہوجائے ان کے ساتھ خود



شکل نمبر ۳۴

بھی باقی رہتا ہے، اور دونوں تصوروں کے مابین جزو مشترک بن جاتا ہے اور اس خاص امر میں ان دونوں کے ایک دوسرے سے مشابہ ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔

اب رہا یہ امر کہ گذرنے والے خیال کا صرف ایک ذرا سا جز وکیوں اپنے ساتھیوں سے علحدہ ہوکر باقی رہتا ہے' اور باقی حصے کیوں فنا ہوجاتے ہیں' یہ ایسے سربستہ راز ہیں' کہ ہم ان کا پتہ تو چلا سکتے ہیں' مگر ان کی توجیہ نہیں کرسکتے۔ ممکن ہے کبھی عصبی عمل کے متعلق ہماری واقفیت اس قدر بڑھ جائے' کہ ہم اس راز پر سے پردہ اٹھا سکیں۔ ممکن ہے کہ عصبی قوانین بجائے خود ناکافی ہوں' اور ہم کو شعور کے حرکیاتی ردعمل کی طرف رجوع کرنا پڑے۔ لیکن اس بحث میں ہم اب نہیں پڑ سکتے۔

حاصل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں' کہ ائتلاف کی تین قسموں میں باہم جو فرق ہے' وہ عصبی حصے کی اُس مقدار کے سادہ فرق میں تحویل ہوجاتا ہے جو گذر جانے والے خیال کو تھامتا ہے اور جو آنے والے خیال کے یاد دلانے میں عمل کرتا ہے۔ لیکن اس عامل حصہ کا طریقہ عمل وہی رہتا ہے' خواہ یہ بڑا ہو یا چھوٹا۔ جن اجزا سے کہ آنے والا معروض بنا ہوتا ہے' وہ ہر مثال میں بیدار ہوتے ہیں' کیونکہ ان کے عصبی قطعات ایک بار گذرنے والے معروض کے' یا اس کے عامل حصے کے ساتھ ہیتج ہوئے تھے۔ عصبی عناصر کی عادت کا یہ عضویاتی قانون ہی ایسی چیز ہے جو سلسلہ کو چلاتا ہے۔ اس روانی کی سمت اور اس کے تغیرات کی نوعیت یعنی کہ آیا یہ اتمامی ہے یا ائتلافی ہے یا مشابہتی ہے' نامعلوم اسباب و شرائط پر مبنی ہیں جو اپنا اثر اس طرح پر کرتی ہیں' کہ ایک برقی کھٹکے کو دبا دیتی ہیں' اور دوسرے کو اٹھا دیتی ہیں۔ بعض اوقات انجن کو نصف رفتار سے چلا دیتی ہیں' اور بعض ڈبوں کو جوڑ دیتی ہیں اور بعض کو انجن سے علحدہ کر دیتی ہیں۔

یہ آخری استعارہ جس کو میں یونہی کہہ گیا تھا' اس سے ائتلاف مشابہت کی نہایت ہی عمدہ مثال دستیاب ہوسکتی ہے۔ میں تصورات کے اپنے راستے سے ہٹ جانے کا خیال کر رہا تھا۔ قابل غور بات یہ ہے کہ ہابس کے وقت سے اب تک انگریزی فلاسفہ ہمیشہ tram of representations (سلسلۂ استحضارات) کے کہنے کے شائق ہورہے ہیں۔ اتفاقاً

یہ لفظ میرے پیچیدہ خیال میں نمایاں تھا۔ اور اس نے ریل کی پٹڑی کے تخیل کے ساتھ لاتعداد جزئیات اپنے گرد جمع کرلیں۔ مگر صرف جزئیات واضح ہوئیں، جنھوں نے عصبی قطعات پر دو طرفہ اثر ڈالا، یعنی ایک طرف تو لفظ ٹرین (سلسلہ) سے دوسری طرف فکر کی حرکت سے۔ ممکن ہے لفظ ٹرین کے خیال نے اس وقت جو قوت حاصل کرلی، اس کی وجہ دماغ میں ریل کی پٹڑی کے قطعہ کا وہ ہیجان ہو، جو ابھی چند صفحہ پہلے ریل کی پٹڑی کے بادشاہ کے اسٹاک مارکٹ سے فٹ بال کھیلنے کی دی تھی۔

اس مثال سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ وہ تمام اسباب جن کا نتیجہ ہمارے عالم خیال کی جہت ہوتی ہے، کس قدر پیچیدہ ہیں۔ بعض اوقات تو اس کا پتہ لگانا محض حماقت ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا جیسی مثال سے جہاں ائتلاف مشابہت کی اساس ایک لفظ ٹرین (سلسلہ) پر قایم تھی اسی امثلہ تک جہاں یہ اس قدر دقیق ہوتا ہے، کہ کسی طرح ہماری تخیل کے قابو میں نہیں آتا سلسلہ مسلسل ہے۔ ہم امثلہ کا ایک سلسلہ مرتب کرسکتے ہیں۔ جب مسٹر ہیجہاٹ یہ کہتے ہیں وحشی و غیر متمدن انسان کا ذہن حالت فطرت میں ہوتا تو گویا اس کے اوپر تو نہایت ہی برے اور بدنما اوہام کے داغ گڈے ہوئے ہوتے ہیں، تو یہ صورت بالکل ویسی ہی معلوم ہوتی ہے، جس پر کہ ہم غور کررہے تھے۔ سرجیمس اسٹیفن ہمارے فطرت کی یکسانی کے اعتقاد اور مستقبل و ماضی کی مطابقت کو ایسے شخص سے تشبیہ دیتے ہیں، جو ایک طرف کو توکشتی کھے رہا ہے اور دوسری طرف دیکھ رہا ہے، اور اپنی کشتی کا رخ اسطرح سے قایم رکھ رہا ہے، کہ اس کے پچھلے حصے کو کسی ایسی شئے کی سیدھ میں رکھ رہا ہے، جو اس کے پیچھے ہے۔ اس مثال میں ائتلافی کڑی کا پتہ چلانا اور بھی مشکل ہے، اور اس سے بھی مشکل ڈاکٹر ہومز کے اس فقرے میں ہے، کہ کہانیاں ایک منہ سے دوسرے منہ تک جاتے ہیں، آگے کی نسبت پیچھے کی طرف زیادہ بڑھتی ہیں۔ یا مسٹر لویل جرمن زبان کے جملوں کی نسبت کہتے ہیں کہ ان میں ڈگمگانے اور پچھلے حصے کو آگے رکھ کر چلنے اور تحریر کے بعد

چند منٹ تک دیدبان کی پروا نہ کرنے کی عادت ہوتی ہے۔ جب ہلکے نیلے رنگ میں زنانہ مناسبت، اور بالکل سرخ میں مردانہ مناسبت بتائی جاتی ہے، تو یہ بات بالکل ایک معمہ معلوم ہوتی ہے، یا اگر میں ایک دوست سے ایک خاندان کا تذکرہ کرتے وقت یہ سنوں کہ ان سب کی آوازیں جاذب کاغذ کی مانند ہیں، تو اس کی تمثال اگرچہ فوراً الٹی محسوس ہوگی، مگر ہماری تحلیل کی انتہائی قوتوں کے بھی دسترس سے باہر ہوگی۔ اعلیٰ درجے کے شاعر ہمیشہ اس قسم کی ترکیبیں اور استعارے استعمال کرتے ہیں، جو قریبی بھی ہوتے ہیں، اور بعیدی بھی، اور جیساکہ ایمرسن کہتا ہے، کہ یہ نہایت پیارے انداز میں ہم کو اپنے ان مساکن میں آنے کی دعوت سے ایذا پہنچاتے ہیں جن میں گذر نہیں ہوسکتا۔

ان آخری مثالوں میں ہمارے لئے یہ فرض کرنا ضروری ہے، کہ مشابہ معروضوں میں ایک جزو مشترک ہے، اور اس کے دماغی قطعے نہایت شدت کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔ مگر اس کی فعلیت اس طرح سے علیحدہ نہیں رہتی، کہ علیحدہ نمایاں ہوجائے، اور ایسے مجرد تصور کا باعث ہو جس کا بین امتیاز ہوسکے۔ ہم نہایت ہوشیاری کے ساتھ تلاش بھی کریں، تو بھی اس پل کو نہیں دیکھ سکتے جس کے ذریعے سے ہم ایک استحضار کے قلب سے دوسرے استحضار تک آتے ہیں۔ بعض دماغوں میں یہ طرز تغیر بہت ہی معمولی ہوتا ہے۔ اگر ہم اس میکانکی اور کیمیاوی فرق کا پتہ چلا سکیں جو ایک دماغ کے افکار کو ارتسام کامل کا عامل بنا دیتا ہے، اور دوسرے کو ہر قسم کی مشابہت کی جانب بلا کسی قید و قاعدہ کے دوڑاتا ہے، تو یہ ایک نہایت ہی اہم عضویاتی انکشاف ہوگا۔ اس بات کا اندازہ لگانا مشکل ہے، کہ ان آخرالذکر دماغوں میں عمل خود چھوٹے نقطوں میں کیوں مرکوز رکھتا ہے، اور دوسرے دماغوں میں یہ صبر کے ساتھ وسیع راستوں کو پر کر دیتا ہے۔ فرق جو بھی کچھ ہو مگر طباع اور معمولی ذہانت کے انسان کو یہی شئے جدا کرتی ہے، باب ۲۲ میں ہم کو اس مبحث پر پھر گفتگو کرنی ہوگی۔

ائتلاف فکر ارادی ہیں

اب تک ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ایک شئے سے دوسری شئے کی طرف خود بخود ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ یعنی سلاسل تمثل جدہر چاہتے ہیں اپنی مرضی کے مطابق منتقل ہو جاتے ہیں۔ کبھی عادت کے سیدھے سادے راستوں میں چلتے ہیں، کبھی اچھلتے کودتے اور چشم زدن میں زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے ہیں، یہ تو تخیل یا استغراق ہے، لیکن ہمارے تصورات کے مدد جزر کے بڑے بڑے حصے اس سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ کوئی واضح غایت یا شعوری غرض ان کی رہبر ہوتی ہے۔ جرمن کہتے ہیں کہ ہمارا فکر کسی خاص غایت کی جانب ہوتا ہے۔ اب اس امر کا پتہ لگانا بہت ضروری ہے، کہ ایک غایت کے پیش نظر ہونے سے ہمارے تخیل کے سلاسل میں کیا تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں سلاسل تصورات کو ارادی کہتے ہیں۔

عضویاتی نقطہ نظر سے ہم کو مقصد کی یہ توجیہ کرنی ہو گی، کہ بعض خاص دماغی اعمال مسلسل سرگرم کار رہتے ہیں۔ ہمارے معمولی سے معمولی خیالات خالص استغراق اور بے مقصد پروازیں نہیں ہوتے، بلکہ کسی مرکزی دلچسپی یا موضوع کے گرد گھومتے ہیں، جس سے اکثر تمثالیں مناسبت رکھتی ہیں، جس کی طرف ہم اتفاقی انحراف کے بعد گریز کرتے ہیں۔ یہ دلچسپی ان دماغی قطعات سے باقی رہتی ہے، جن کو ہم نے فرض کیا ہے۔ ائتلافات مخلوط میں، جن سے ہم نے اب تک بحث کی ہے، معروض کے ان حصوں کی دلچسپی کا تعین جن کے گرد ہمارے خیالات بتدریج گھومتے رہتے ہیں، زیادہ تر ان کے کسی ایسی عام دلچسپی سے تعلق رکھنے سے ہوتا ہے، جو ایک لمحے کے لئے ذہن پر مستولی ہو جاتی ہے۔ اگر ہم ی کو عام دلچسپی کا قطعہ فرض کریں اور معروض ا ب ج ذہن میں پیدا ہوں، اور ب کے ا اور ج کی نسبت

ی سے زیادہ ائتلافات ہوں، تو ب معروض کا دلچسپ اور محوری حصہ بن جائے گا اور اس کے علٰحدہ موتلف پیدا ہو جائیں گے۔ کیونکہ اس دماغی قطعہ کی قوت ی کے عمل سے بڑھ جائے گی، خصوصاً اس وجہ سے کہ ی اور ر ا اور ی اور ج میں پہلے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے اس کا ہیجان ا اور ج کو متاثر نہیں کرتا۔ مثلاً اگر میں بھوک کے عالم میں پیرس کا خیال کرتا ہوں تو غالب گمان ہے، کہ اس حالت میں پیرس کے ہوٹل اور بھٹیار خانے میرے خیالات کا مرکز ہوں گے وغیرہ۔

لیکن ذہنی اور عملی زندگی میں اس سے کہیں زیادہ شدید قسم کی دلچسپیاں ہوتی ہیں۔ اور یہ جس شئے کی ہم کو خواہش ہوتی ہے، یا جس کام کو ہم عمل میں لانا چاہتے ہیں، اس کے حصول کے متعین تمثالات کی شکل اختیار کرلیتی ہیں۔ جب سلاسل تصورات اس قسم کی دلچسپی کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں تو، ان سے عموماً ایسے وسائل کا خیال ہو سکتا ہے، جن سے مقصد حاصل ہو سکے۔ اگر محض مقصد کی موجودگی فی الفور اس کے حصول کے وسائل کی طرف ذہن کو منتقل نہیں کردیتی تو وسائل کی تلاش ایک مسئلہ بن جاتا ہے۔ مسائل کا حل ارادی فکر کی نہایت ہی خاص قسم ہوتی ہے۔ جہاں غایت فکر کوئی خارجی عمل یا منفعت ہوتی ہے، تو حل واقعی حرکی اعمال پر مشتمل ہوتا ہے مثلاً چلنا بولنا لکھنا وغیرہ۔ جہاں غایت کی ابتدائی منازل صرف تصوری ہوتے ہیں، مثلاً عمل کی جگہ متعین کرنا ہو تو اس کی طرف قدم بھی خیالی اٹھتے ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں ممکن ہے وسائل کی تلاش ایک نئی غایت بن جائے۔ یہ غایت بھی بالکل ایک نئی قسم کی ہوتی ہے، کیونکہ حصول سے قبل ہم کو اس کی نہایت ہی شدید خواہش ہوتی ہے، مگر اس کی نوعیت کچھ ایسی ہوتی ہے، کہ انتہائی خواہش کے باوجود بھی ہم کو اس امر کا کوئی بیّن تمثل نہیں ہوتا کہ یہ کیا ہے۔ اس قسم کی غایت ایک مسئلہ یا عقدہ ہوتی ہے۔

ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی بھولی ہوئی شئے کو یاد کرنا چاہتے ہیں یا کسی ایسے فیصلے کے وجوہ بیان کرنا چاہتے ہیں، جو ہم نے یونہی

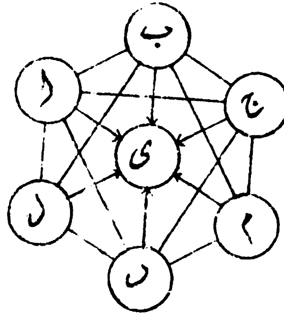
وجدانی طور پر کر دیا ہے۔ خواہش اس جہت کی طرف زور دیتی ہے، جس کو یہ صحیح اور حق سمجھتی ہے، لیکن ایسے نقطہ کی طرف جس کے دیکھنے سے یہ قاصر ہوتی ہے۔ الحاصل ایک جزو کا فقدان بھی اسی طرح سے ہمارے استحضارات کو متعین کر دیتا ہے، جس طرح سے اس کی موجودگی بھی کر سکتی ہے۔ وقفہ محض خلا ہی نہیں ہوتا، بلکہ دکھتا ہوا خلا بن جاتا ہے۔ اگر ہم اس امر کی دماغی اصطلاحات میں توجیہ کرنا چاہیں، کہ ایک خیال جو محض بالقوہ موجود ہے، مگر اس کے باوجود موثر ہو سکتا ہے، تو ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، کہ اس کے دماغی قطعے واقعاً متہیج ہو جاتے ہوں گے، لیکن تھوڑے سے اور تحت الشعوری طور پر متہیج ہوتے ہوں گے۔ مثلاً ایسے شخص کی دماغی حالت کا اندازہ کرو، جو اپنے دماغ پر کسی ایسے خیال کے یاد کرنے کے لئے زور دیے چلا جا رہا ہے، جو اس کے ذہن میں گذشتہ ہفتہ آیا تھا۔ خیال کے موتلف موجود ہیں۔ مگر خود خیال کا احیا کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ یہ تو ہم فرض نہیں کر سکتے، کہ وہ بالکل اس کے دماغی قطعے کو متاثر ہی نہیں کرتے۔ کیونکہ اس شخص کا ذہن بار بار ساحل کامیابی پر آکر رہ جاتا ہے۔ اس کی آواز اس کے کانوں میں گونجتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب الفاظ زبان سے نکلنے لگیں گے۔ لیکن ناکامی ہوتی ہے۔ وہ کونسی شئے ہے جس نے اخراج کو روک رکھا ہے، اور دماغی تہیج کو نہفتہ حالت سے واضح و بیّن حالت میں نہیں آنے دیتی۔ مگر ہم کو فلسفہ خواہش و لذت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے خفتہ ہیجان جو خود بخود شہاب کی طرح پھٹ جانے کا امکان رکھتے ہیں، مگر جن کو اور اسباب روکے یا دبائے رکھتے ہیں، ممکن ہے، قوی ذہنی مہیج بن جائیں، اور خواہش کو متعین کریں۔ ہر قسم کے ذہنی استفسار حیرت جذبہ استعجاب کو کسی ایسی قسم کے دماغی اسباب سے منسوب کرنا چاہیے۔ کسی بھولی ہوئی چیز کے یاد کرنے اور کسی مقصد کے وسائل کی جستجو کرنے میں بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر ہمارے تجربہ کا جزو بن چکی ہے، اور آخر الذکر اس کا جزو نہیں بنے ہیں۔ اگر ہم پہلے کسی بھولی ہوئی شئے کے یاد کرنے کا مطالعہ کریں، تو یہ

بہتر ہوگا، کیونکہ اس کے بعد ہم نامعلوم شئے کی ارادی تلاش کو اچھی طرح سے سمجھ سکیں گے۔

بھولی ہوئی شئے کے متعلق ایسا محسوس ہوتا ہے، کہ بعض چیزیں موجود ہیں، اور ان کے مابین ایک جگہ خالی ہے۔ ہم کو اس امر کا ایک دھندلا سا تصور ہوتا ہے، کہ جب گذشتہ مرتبہ یہ ہوئی تھی، تو ہم کہاں تھے، اور کیا کر رہے تھے۔ ہم کو یہ یاد آجاتا ہے، کہ یہ عام طور پر کسی سلسلے سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ تمام جزئیات مل کر ایک ٹھوس شئے نہیں بن جاتیں۔ کیونکہ ایک شئے مفقود ہے۔ اور ہم اس شئے کی تلاش میں اپنے ذہن میں ان جزئیات کو روندتے پھرتے ہیں۔ اور تشفی نہیں ہوتی۔ ہر جز سے ایسے ائتلافی تار دوڑتے ہیں، جو متعدد آزمائشی قیاسیات کا باعث ہوتے ہیں۔ ان میں سے اکثر فوراً ہی غیر متعلق معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اس لیے ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی، اور یہ شعور سے فوراً ہی زائل ہو جاتے ہیں۔ بعض کا موجودہ جزئیات میں سے بعض سے ائتلاف ہو جاتا ہے، اور بھولے ہوئے خیال کے ساتھ بھی۔ جب اس قسم کے ائتلاف ذہن میں آتے ہیں، تو ہم کو ایک خاص قسم کی گرمی کا احساس ہوتا ہے، جیسا کہ بچوں کو کھیلتے وقت ہوتا ہے۔ اس قسم کے موتلفات کو ہم پکڑ لیتے ہیں اور اپنی توجہ کے سامنے رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہم کو بتدریج یاد آتا ہے، کہ جب گذشتہ مرتبہ اس امر پر غور کر رہے تھے، تو ہم دسترخوان پر تھے۔ اور اس وقت ہمارا دوست زید ہمارے پاس تھا۔ اور اس وقت فلاں فلاں امور کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی، اور آخر میں یہ خیال کسی کہانی کے ذیل میں آیا تھا۔ اور اس وقت اس کا تعلق کسی فرانسیسی اقتباس سے تھا۔ اب یہ تمام اعمال بلا کسی ارادے کے اپنے خود رو اعمال سے پیدا ہوتے ہیں، جن سے ہم اچھی طرح واقف ہیں۔ ارادے کا صرف اس قدر عمل ہوتا ہے، کہ جو امور متعلق معلوم ہوتے ہیں، ان پر اچھی طرح سے غور ہوتا ہے اور باقی نظر انداز کر دیئے جاتے ہیں۔ مطلوبہ معروض کے ارد گرد جب توجہ اس طرح سے منڈلاتی ہے، تو اس دوران میں موتلفات اس قدر جمع ہو جاتے ہیں، کہ ان کے

عصبی اعمال کا مجموعی زور رکاوٹ پر غالب آجاتا ہے، اور عصبی موج اس حصے کی طرف بہ جاتی ہے، جو اتنی مدت سے اس کے آنے کا منتظر تھا۔ اور جونہی انتظاری اور تحت الشعوری خلش واضح و جلی احساس میں منتقل ہوتی ہے، ذہن کو ایک ناقابل بیان قسم کا آرام و اطمینان نصیب ہوتا ہے۔

اس کل عمل کو اجمالاً ایک شکل سے ظاہر کرسکتے ہیں۔ جو شئے فراموش ہوگئی ہے، فرض کرو کہ اس کا نام ی ہے اور جو واقعات اس کے ساتھ ابتداءً متعلق معلوم ہوتے تھے، فرض کرو ان کے نام ا ب ج ہیں، اور جو جزئیات بالآخر اس کے یاد دلانے میں عمل کرتے ہیں ان کے نام ل ن د م ہیں۔ پس ہر دائرہ اس دماغی عمل کو ظاہر کرتا ہے، جو اس واقعے کے خیال میں زیادہ تر



شکل نمبر ۴۴

عمل کرتا ہے، جس کا نام اس دائرے میں لکھا ہے۔ ی میں ابتداءً محض تناؤ کا عمل ہوتا ہوگا۔ لیکن جونہی ا ب ج کے اعمال بتدریج ل د ن کی طرف آتے ہیں، اور چونکہ یہ سب اعمال کسی نہ کسی طرح سے ی سے تعلق رکھتے ہیں، اس لئے ان کے مجموعی اعمال جن کو مرکزی تیروں سے ظاہر کیا گیا ہے، فوراً ی کو پوری طرح بیدار کر دیتے ہیں۔

ی میں ابتدا ہی سے جو تناؤ موجود تھا، اگرچہ وہ حد اخراج سے کم ہی کیوں نہ ہو، وہ غالباً ا ب ج کے ساتھ، اس امر کا تعین کرنے میں کہ ل م ن

بیدار ہوں شریک عمل ہے، ی کے تناؤ کے بغیر ممکن تھا کہ اس کے متعلقہ معروضات نسبتۃً آہستہ جمع ہوتے۔ مگر جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، معروضات ہمارے سامنے خود دماغی قوانین کے واسطے سے آتے ہیں اور مفکر کا ایغو صرف پاس ہی رہ سکتا ہے، تاکہ وہ ان کی اضافی قیمتوں کو سمجھے، اور ان میں سے بعض پر غور و فکر کرے، ان میں جو غیر متعلق معلوم ہوں ان کو نظر انداز کرے۔ مثلاً جب ہماری کوئی شئے کھو جاتی ہے، اور ہم کو براہ راست کوشش سے نہیں ملتی، بلکہ اس کے لئے ہمیں ان چیزوں کے آس پاس دیکھنا پڑتا ہے، جہاں کہ ممکن ہے یہ پڑی ہو، اور ہم کو یہ خیال ہو کہ وہاں ممکن ہے ہماری نظر پڑ جائے اسی طرح سے یہاں ہم اپنی توجہ کو اس نواح کو نہیں چھوڑنے دیتے، اور ہمیں یہ بھروسہ ہوتا ہے، آخر میں یہ ہم کو خود بخود ہی یاد آجائے گا۔[1]

[1]۔ اس عمل کو ہابس سے بہتر کسی نے بیان نہیں کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "بعض اوقات ایک شخص اپنی گم شدہ چیز کی تلاش کرتا ہے، اور اس جگہ اور اس وقت سے جہاں کہ اس نے اس کو گم کیا تھا، اس کا ذہن ان تمام مقامات اور ان تمام اوقات کی طرف دوڑتا ہے، جن میں وہ اس کے پاس تھی۔ گویا وہ کوئی محدود مقام اور وقت دریافت کرنا چاہتا ہے، جس کے اندر تلاش کے عمل کو شروع کرے۔ پھر یہاں سے اس کے خیالات ان مقامات اور اوقات کی طرف دوڑتے ہیں، اور یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں، کہ کس عمل سے یا کس موقع پر یہ گم ہوئی۔ اس کو ہم یاد کرنا، یا ذہن میں لانا کہتے ہیں۔ بعض اوقات ایک شخص ایک متعین جگہ جانتا ہے، جس کے حلقے میں اس کو ڈھونڈنا ہوتا ہے۔ اور پھر اس کے خیالات اس کے تمام حصوں پر اس طرح سے دوڑتے ہیں، جس طرح سے کوئی شخص ایک کمرے میں کسی قیمتی پتھر کو تلاش کے لئے جھاڑو دیتا ہے، یا ایک کتا کھیت میں چکر لگاتا پھرتا ہے، یہاں تک وہ بو پا لیتا ہے، ایک آدمی ایک گت کے شروع کرنے سے پہلے حروف تہجی پر سے گذر جاتا ہے۔

اب ایک ممیز غایت کے لئے نامعلوم وسائل کے معلوم کرنے کو لو۔ اس صورت میں غایت کی وہ صورت ہوتی ہے، جو شکل بالا میں ا ب وج کو حاصل ہے۔ یہ ان اعمال کا نقطہ آغاز ہوتی ہے، جو ذہن کو منتقل کرتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال کی طرح سے یہاں بھی توجہ ارادی کا کام صرف اس قدر ہے کہ یہ بعض قیاسات کو غیر متعلق و فضول قرار دے کر رد کردیتی ہے، اور بعض کو مفید و کار آمد سمجھ کر مضبوطی کے ساتھ اپنے قابو میں رکھتی ہے، ان آخرالذکر قیاسات کی مثال ل م ن کو سمجھو۔ ان کا ہیج جمع ہو کری کی طرف خارج ہوتا ہے، جس کا ہیج ذہنی حلقے میں عقدے کے حل کے مرادف ہے۔ اس میں اور گذشتہ حالت میں صرف یہ فرق ہے، کہ اس حالت میں ی کے اندر کسی پہلی نیم ہیجانی کیفیت کا ہونا ضروری نہیں، جو شروع ہی سے قیاسات کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہو۔ جب ہم کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہمیں یہ ضرور فرض کرنا چاہیئے کہ نام کا مرکز اس خاص احساس شناخت کی بدولت جو ہم کو یاد آنے کے وقت ہوتا ہے، شروع ہی سخت تناؤ کی حالت میں ہوتا ہے، یہاں پر خیال کا حجم اس شئے کی انتہائی مقدار معلوم ہوتا ہے، جس کا ہمارا ذہن پہلے سے پتہ لگالیتا ہے۔ یہ فوراً اس خانے کو پر کردیتا ہے، جو گویا کہ اس کی شکل کے مطابق بنا ہوتا ہے۔ یہ بالکل قرین فطرت معلوم ہوتا ہے کہ خالی خانے کے احساس، اور جو شئے اس خانے کو پر کرتی ہے، اس کے احساس کو ایک ہی عصبی قطعے سے منسوب کریں، جس کے ہیج کے درجے مختلف ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس کسی مسئلے کے حل کرنے میں اس امر کی معرفت کہ ہمیں وہ وسائل دستیاب ہوگئے ہیں، جن سے غایت حاصل ہوسکتی ہے، بہت کم فوری ہوتی ہے۔ یہاں جس بات کا ہم کو پہلے سے علم ہوتا ہے، وہ اس کے ان چیزوں کے ساتھ علائق ہوتے ہیں، جن کو ہم پہلے سے جانتے ہیں۔ اس کو یا تو علّی تعلق ہونا چاہیئے یا یہ معلول ہونا چاہیئے یا اس میں کوئی ایسا وصف ہونا چاہیئے، جو دونوں میں مشترک ہو یا اس کو متلازم ہونا چاہیئے وغیرہ۔ مختصر یہ کہ اس کے جاننے سے پہلے ہی ہم اس کے

متعلق بہت کچھ جانتے ہیں (دیکھو باب ۹) یا بہ الفاظ مسٹر ہاگسن ایک معنی کرکے ہم پہلے سے یہ جانتے ہیں، کہ ہم کس شئے کو پانا چاہتے ہیں، اور ایک اعتبار سے ہم اس سے ناواقف ہوتے ہیں۔ ہمارا یہ وجدان کہ جو تصور آئیں گے ان میں ایک آخرکار وہ ہوگا جس کی ہم کو تلاش تھی، اس بنا پر ہوتا ہے کہ ہم یہ شناخت کر لیتے کہ اس کے علایق بعینہ وہی ہیں جو ہمارے ذہن میں تھے اور ممکن ہے، اس نیتجہ تک ہم رفتہ رفتہ پہنچیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس امر سے ہر شخص واقف ہوتا ہے، کہ معروض ممکن ہے اس کے ذہن کے سامنے کچھ نہ کچھ دیر رہا ہوگا، جب تو ہی اور امور سے اس کے تعلقات کا ادراک ہوتا ہے۔ مسٹر ہاگسن کے بیان کا پھر اقتباس کرتے ہیں۔

"ارادی حافظہ اور استدلال کا طریق عمل مشترک ہوتا ہے۔۔۔۔ لیکن استدلال حافظے میں ان تمثالات کا باہم مقابلہ کرنے، اور ان پر حکم لگانے کے فعل کو زیادہ کردیتا ہے۔۔۔۔۔ حافظے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ خلا کو ایسی تمثال سے پر کردے، جس سے پہلے کسی خاص وقت میں یہ پُر تھا۔ استدلال اس کو ایسی تمثال سے پر کرنا چاہتا ہے جو ماقبل اور مابعد کی تمثالات سے زمانی و مکانی علائق رکھتی ہو۔

یا اگر اس کو اس سے نسبتہً واضح زبان میں بیان کیا جائے، تو یوں سمجھو کہ استدلال اس کو ایسی تمثال سے پر کرنا چاہتا ہے جو خلا کے ان معلیات سے خاص قسم کے منطقی علائق رکھتی ہو، جنھوں نے اس کو شروع میں پر کر رکھا تھا۔ نسبت کے صفحہ کے اس طرح سے سادہ ہونے کا احساس قبل اس کے کہ اس شئے کی جس سے نسبت ہے، ہم کو مادی کیفیت کا احساس ہو، اس شخص کو ہرگز تعجب میں نہیں ڈال سکتا جس نے باب ۹ کا مطالعہ کیا ہے۔

اخباری معموں کے حل کرنے سے لیکر اور کسی سلطنت کی سیاست کے متعین کرنے تک، اس عمل کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوتا۔ اس امر کے لئے ہم دماغی نوعیت کے قوانین پر اعتماد کرتے ہیں، کہ وہ خود بخود ہم میں صحیح تصور پیدا کردیں گے۔

"ہم کو اس پر جو کچھ دسترس ہوتی ہے وہ اس کوشش کی بدولت ہوتی ہے، جو ہم المناک اور خالی درز کو شعور میں باقی رکھنے کے لئے کرتے ہیں..... دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ اول یہ کہ ارادے میں تمثالات کے احیا کرنے کی قوت نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ صرف ان تمثالات میں سے جن کو اتمام خودرو پیش کرتا ہے، بعض کو انتخاب کرتا ہے، اور بعض کو رد کرتا ہے۔ مگر جس سرعت کے ساتھ یہ انتخاب عمل میں آتا ہے، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اتمام خودرو کے انداز سے انسان واقف ہوتا ہے، اس سے عمل استدلال بظاہر ایسی تمثالات کو پیدا کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے، جو غرض کے مطابق معلوم ہوتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم نہ توان کو اس سے پہلے کہ وہ ہمارے سامنے آئیں دیکھ سکتے ہیں اور نہ ہم ان کو دیکھنے سے پہلے طلب کر سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہر قسم کا استدلال اپنی سادہ ترین شکل میں توجہ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔"

مختلف ذہنی اعمال کی تفصیل کے ساتھ تحلیل کرنا ہماری اغراض کے لئے چنداں ضروری نہیں۔ علمی و حکمی تحقیق میں ہم کو عمدہ سے عمدہ مثالیں مل جائیں گی۔ محقق ایک واقعے کو لے کر اس کی علت معلوم کرنا چاہتا ہے۔ یا ایک مفروضے کو لے کر اس کے ثبوت کی جستجو کرتا ہے۔ بہر حال وہ معاملہ کو اپنے ذہن میں الٹتا پلٹتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک کے بعد دوسرا اور دوسرے کے بعد تیسرا موتلف اس کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ ان میں کوئی عادتی ہوتا ہے کوئی مشابہ ہوتا ہے، آخر کار ایک ایسا بھی پیدا ہو جاتا ہے جس کو وہ پہچان لیتا ہے، کہ مجھے اس کی ضرورت تھی۔ مگر ممکن ہے کہ اس میں برس لگ جائیں۔ کوئی ایسا قانون بیان نہیں کیا جا سکتا، جس سے محقق براہ راست نتیجہ تک پہنچ سکتا ہو۔ لیکن تحقیق اور یادداشت دونوں میں ائتلافات کے جمع ہو جانے اور معمولی طریقوں کے اختیار کرنے سے ممکن ہے، ترقی "نسبتہ" سرعت کے ساتھ ہو جائے۔ "مثلاً" کسی خیال کے یاد کرنے کی کوشش میں ہم دیدہ و دانستہ ایسے چند واقعات پر اجمالی نظر ڈال جائیں، جن کے ساتھ اس کے متعلق ہونے کا گمان ہو، اور یہ امید کہ

جب صحیح واقعہ ذہن کے سامنے آئے گا' اس خیال کے احیا میں آپ ہی مدد ملے گی۔ اس طرح سے ممکن ہے کہ ہم ان تمام مقامات پر نظر ڈال جائیں جہاں سے کہ ممکن ہے کہ یہ گذرا ہو۔ یا ان تمام اشخاص پر نظر دوڑا جائیں' جن سے ہم نے اس کی بابت گفتگو کی ہو' یا ان کتابوں کا بتدریج خیال کریں جو حال ہی میں ہمارے زیر مطالعہ رہی ہوں۔ اگر ہم کسی شخص کے یاد کرنے کی کوشش کر رہے ہیں' تو ہم سڑکوں یا گلیوں یا پیشوں کی فہرست پر نظر ڈال سکتے ہیں۔ اس فہرست کا جس پر اس باقاعدگی کے ساتھ غور کیا گیا ہے کوئی ساجز تو اس واقعے کے ساتھ ائتلاف رکھتا ہوگا' جس کی ہم کو ضرورت ہے۔ اور یہ ممکن ہے کہ ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دینے میں ممد و معاون ہو۔ ممکن ہے کہ اگر اس طرح باقاعدگی کے ساتھ پوری فہرست کا مطالعہ نہ کرتے تو یہ جز وکبھی ہمارے ذہن میں نہ آتا۔ حکمی تحقیق کے اس جمع موتلفات کے طریقے کو "مل" نے مرتب کیا ہے' اور ان کا اختباری تحقیق کے طرق اربعہ نام رکھا ہے۔ ان کے نام یہ ہیں طریقہ طرد طریقہ عکس طریقہ طرح طریقہ اختلاف الوصف بالوصف۔ ان طرق کی یہاں کوئی باقاعدہ تعریف نہیں کی جاسکتی۔ ان کے ذریعے سے ہم واقعات کی چند فہرستیں بناتے ہیں' اور ان فہرستوں پر غور کرنے سے عموماً وہ علت معلوم ہو جاتی ہے' جس کی ہم کو جستجو ہوتی ہے۔ لیکن یہ طریقے تحقیق کے راستے صاف کر دیتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ خود انھیں سے تحقیق ہو جائے۔ آخر الامر یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ دماغی قطعات خود صحیح راہ تک پہنچ جائیں' اور جب تک یہ صحیح راستے تک نہیں پہنچ جاتے ہم اندھیرے میں بھٹکا کرتے ہیں۔ یہ امر کہ بعض دماغوں میں یہ بیشتر صحیح راستے پر پہنچ جاتے ہیں اور بعض میں کمتر' ہم اس کی وجہ نہیں بتا سکتے...... یہ ایسے واقعات ہیں جن کی طرف سے ہم کبھی اپنی آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ حتی کے جب ہم مل کے طریقوں کے مطابق اپنے ذہن میں امثلہ کی فہرست بھی تیار کرتے ہیں' اس وقت بھی ہم اپنے دماغ میں مشابہت کے قدرتی عمل کے رحم و کرم پر ہوتے ہیں۔ چند ایسے

واقعات کو جو اس واقعے سے مشابہ ہوں، جس کی علت ہم کو معلوم کرنی ہے، اس وقت تک ہم ایک فہرست کی صورت میں کیونکر جمع کر سکتے ہیں، جب تک یہ ایک دوسرے کی طرف ائتلاف مشابہت کے ذریعے سے ذہن کو منتقل نہ کر دیں۔

مشابہت کوئی اساسی قانون نہیں ہے

میرے نزدیک اول تو خود روسلاسل فکر اور پھر ارادی سلاسل فکر کی یہی تحلیل ہو سکتی ہے۔ یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ جو معروض یاد آتا ہے، اس کو اس معروض کے ساتھ، جس نے اس کی طرف ذہن کو منتقل کیا ہے کوئی سی منطقی نسبت ہو سکتی ہے۔ قانون صرف اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ ایک شرط پوری ہو جانی چاہیئے۔ جو معروض ملتا ہے، اس کا باعث کوئی ایسا دماغی عمل ہونا چاہیئے، جس کے بعض عناصر بذریعۂ عادت نئے معروض کے دماغی عمل کے عناصر کو بیدار کرتے ہوں۔ یہ بیداری اور اقسام کی طرح سے ائتلاف مشابہت میں بھی واسطہ علّی ہوتی ہے۔ معروضات کے مابین جو مشابہت ہوتی ہے، خود اس میں کوئی ایسا واسطہ علّی نہیں ہوتا، جو ہم کو ایک سے دوسرے کی طرف لے جائے۔ عام مصنفین کچھ اس طرح سے لکھتے ہیں کہ گویا معروضات کی مشابہت عادت کے مساوی اور اس سے علیحدہ خود ایک عامل ہو، اور اس کی طرح معروضات کو ذہن کے سامنے لا سکتی ہو۔ یہ بات ہماری سمجھ میں کسی طرح سے نہیں آتی۔ دو چیزوں کے مابین مشابہت اس وقت تک نہیں ہوتی، جب تک دونوں چیزوں کا موجود نہ ہو۔ اس کے متعلق یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا، کہ یہ عالم طبیعی و عالم ذہنی میں کسی شئے کی پیدائش کا باعث ہو سکتی ہے۔ یہ ایک اضافت یا نسبت ہوتی ہے جس کو ذہن واقعے کے بعد محسوس کرتا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح اس کو

برتری فاصلہ ظرف منظر دف جو ہر عرض یا دو چیزوں کے مابین تقابل کا ادراک ہو سکتا ہے۔

با ایں ہمہ بہت سے قابل مصنف صرف اسی امر پر اصرار نہیں کرتے کہ ائتلاف مشابہت ایک علحدہ اساسی قانون ہے بلکہ وہ اسی کو بہت زیادہ اساسی قانون کہتے ہیں، اور ائتلاف مقارنت کو بھی اسی سے اخذ کرنا چاہتے ہیں۔ ان کا استدلال حسب ذیل ہے۔ جب موجودہ ارتسام ا اپنے سابقہ مقارن موتلف ب کے تصور ب کو بیدار کرتا ہے، تو یہ اس صورت کے سوائے کیونکر ہو سکتا ہے، کہ اس نے پہلے اس کے سابقہ وقوع کی تمثال اکو نہ بیدار کر دیا۔ یہ شئے براہ راست ب سے تعلق رکھتی ہے، اس لئے عمل بجائے اس کے کہ ا۔ ب ہو، ا۔ ا۔ ب ہوتا ہے۔ اب ا اور ا۔ باہم مشابہ ہیں اس لئے مقارنت سے اس وقت تک کوئی ائتلاف نہیں ہو سکتا جب تک پہلے ائتلاف مشابہت نہ ہو۔ اس ذیل میں سب سے اہم بات یہ فرض کی گئی ہے کہ ذہن میں داخل ہوتے وقت ہر ارتسام کے لئے اپنے گذشتہ وجود کی تمثال کو اس روشنی میں تازہ کرنا لازمی ہے، جس میں کہ اس کا ادراک یا فہم ہوتا ہے، اور جس کے واسطے سے یہ ذہن کے دوسرے معروضات سے تعلق قائم کرتا ہے۔ اس بات کو عام طور پر فرض کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے، تو اس کے لئے کوئی عمدہ وجہ دستیاب ہونی مشکل ہے۔ یہ بات سب سے پہلے اس وقت ہمارے سامنے آئی تھی جب ہم باب ۲ میں افیزیا اور ذہنی کوری پر تبصرہ کر رہے تھے۔ مگر اس وقت ہم نے جتنا غور کیا تھا، سمعی اور بصری حسوں کی سمعی بصری تمثالات سے تعبیر کرنے کی کوئی ضرورت معلوم نہ ہوئی تھی۔ اس کے برعکس اس وقت یہ بات طے ہو گئی تھی کہ سمعی حسوں کو ہم صرف اسی حد تک سمجھتے ہیں جس حد تک کہ یہ غیر سمعی تمثالات کو بیدار کرتی ہیں، اور بصری حسوں کو اس تک سمجھتے ہیں، جس حد تک کہ یہ غیر بصری تمثالات کا احیا کرتی ہیں۔ حافظہ استدلال و ادراک کے باب میں یہی مفروضہ

پھر ہمارے سامنے آئے گا، اور پھر اس کو بے بنیاد کہہ کر رد کر دینا ہو گا۔ حسی عمل اور تصوری عمل اغلباً ایک قطعوں میں ہوتے ہیں۔ جب خارجی مہیج آتا ہے، اور یہ قطعے حس اسے مرتعش ہوتے ہیں تو ان کا اخراج ب کی جانب اسی قدر براہ راست اور بلا واسطہ ہوتا ہے، جس قدر کہ اس وقت جب کوئی خارجی مہیج نہیں ہوتا، اور یہ صرف تصور اسے مرتعش ہوتے ہیں۔ یہ کہنا کہ عمل ان راستوں میں صرف نسبتہً کمزور عمل اکے ذریعے سے پہنچ سکتا ہے، بالکل یہ کہنے کے مساوی ہے، کہ ہمیں سورج کے دیکھنے کے لئے شمع کی ضرورت ہوتی ہے۔ میرے نزدیک تو اس کے کوئی معنی نہیں ہیں کہ کمزور و ضعیف عمل قوی عمل کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔ لہذا میرا خیال یہ ہے کہ یہ مصنف قطعاً غلطی پر ہیں۔ یہ حضرات ا کے ساتھ اکے موجود ہونے کا صرف ایک ثبوت ایسا پیش کرتے ہیں، جو ذرا سی قدر جی کو لگتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ا ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ہم اس سے آشنا ہیں، مگر اس کے کسی گذشتہ مقارن کا خیال آنے سے قاصر رہتا ہے۔ آگے چل کر ایک باب میں میں اس واقعہ سے بھی بحث کروں گا۔ یہاں میں صرف یہی کہنے پر اکتفا کرتا ہوں، کہ مسئلہ زیر بحث کے لئے یہ ثبوت قطعی نہیں معلوم ہوتا۔ اور میرا اس واقعے کے باوجود بھی یہی خیال ہے، کہ ہم وجودیا مسلسل ارتسامات کا ائتلاف ہی ایک اساسی قانون ہے۔

ائتلاف میں تقابل کو بھی ایک مستقل عامل قرار دیا گیا ہے، مگر ایسے معروض کے احیار کی، جو اس کا، جو پہلے سے ہمارے ذہن میں ہے متقابل ہو، ہمارے اصول کے مطابق اچھی طرح سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے موجودہ زمانے کے تمام مصنف اس کی یا تو ائتلاف مشابہت میں تحویل کر دیتے ہیں، یا ائتلاف مقارنت میں۔ تقابل میں جنسی مشابہت ہمیشہ مسلم ہوتی ہے۔ صرف ایک جنس کے دو انتہائی نمونوں میں تقابل ہوتا ہے۔ مثلاً سیاہ و سفید میں، نہ کہ سیاہ و ترش میں یا سفید اور رخسار دار میں۔ جن آلات کے ذریعے سے باہم مشابہ تصوروں کا احیار ہوتا ہے، ان سے مخالف

مشابہ تصورات کا بھی احیار ہو سکتا ہے اور ان کے مابین درمیانی تصوروں کا بھی۔ علاوہ بریں تقابلوں کی زیادہ تر تعداد زبان میں جوڑوں کی شکل میں ہوتی ہے، مثلاً بچہ بڈھا موت دہیات، غریب دامیر وغیرہ اور بقول ڈاکٹر بین یہ ہر شخص کے حافظے میں ہوتے ہیں۔

مجھے یقین ہے کہ متعلم کو اب یہ محسوس ہونے لگا ہوگا کہ ترتیب تصورات کو قرار واقعی طور پر سمجھنے کا راستہ دماغی عضویات سے ہو کر گذرا ہے۔ احیار کا ابتدائی عمل قانون عادت کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ابھی وہ دن تو دور ہے، جب علمائے عضویات ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ تک ان انعکاسات کا پتہ چلانے میں کامیاب ہو جائیں گے، جن کو ہم نے محض افتراضی طور پر مانا ہے۔ ممکن ہے یہ دن کبھی آئے ہی نہیں۔ جس ترتیب کو ہم نے اختیار کیا ہے، اس تک ہم اس تحلیل سے پہنچے ہیں، جو معروضات کی ان کے اجزائے ترکیبی میں کی گئی ہے۔ اور اس کو ہم نے محض تمثیلاً دماغ تک وسعت دے دی ہے۔ با ایں ہمہ یہ دماغ میں صرف اس طرح سے قائم کی گئی ہے، کہ اس قسم کی ترتیب کسی علّی نسبت کو ظاہر کر سکتی ہے۔ میرے خیال میں اس امر کے مدعی ہونے کے لئے، کہ ذہنی مواد کے احضار کی ترتیب دماغی عضویات پر مبنی ہے، ایک قطعی ومحکم سبب ہے۔

بعض اعمال کے بعض پر غالب آنے کا قانون بھی، دماغی امکانات کے حلقے میں داخل ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے، کہ دماغی ریشوں میں ایسی بے قراری ہوتی ہے، جیسی کہ ان کے لئے ضروری ہے، تو یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا بعض مقامات سے بعض کی نسبت جلد اخراج ہوگا۔ اور یہ جلد خارج کرنے کی قوت عوارض کی بنا پر لمحہ بہ لمحہ اپنی جگہ بدلتی رہے گی، جس سے ہم زیرک ترین انسان کے مشابہ ائتلاف کے تلون کی ایک پوری میکانکی شکل تیار کر سکیں گے۔ خوابوں کے مطالعے سے اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ اخراج کے راستوں کی معمولی کثرت خفتہ دماغ میں بہت کم ہو جاتی ہے۔ صرف چند ہی قابل گذر ہوتے ہیں، نہایت ہی عجیب وغریب قسم کے سلاسل

واقع ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ تموج اس طرح سے دوڑتے ہیں جیسے کہ جلتے ہوئے کاغذ میں سے شعلے۔ جہاں حالت غذائی راستہ پیدا کردیتی ہے تموج بہہ نکلتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کہیں نہیں۔

توجہ مشتاق اور ارادے کے اثرات باقی رہ جاتے ہیں۔ یہ اعمال بعض عناصر پر نہایت مضبوطی کے ساتھ قبضہ کرلیتے ہیں، ان پر زور دے کر اور ان میں مصروف رہ کر، یہ اپنے موتلفات کو ایسا کردیتے ہیں، کہ صرف وہی متہیج ہوتے ہیں۔ میکانکی نفسیات کے مخالف ائتلاف سے بحث کرتے وقت کسی چیز کو اگر اپنا ملجا وماوی بنا سکتے ہیں، تو اب وہی نقطہ ہے۔ اس کے علاوہ اور جتنی چیزیں ہیں ان کے متعلق یہ بات اب تقریباً پایۂ یقین کو پہنچ چکی ہے کہ یہ دماغی قوانین کی بنا پر ہوتی ہیں۔ توجہ فعلی اور ارادی ذہن کے متعلق میں نے اپنی ذاتی رائے دوسری جگہ بیان کی ہے۔ لیکن اگر ذہن کا خود رو ہونا بھی تسلیم کرلیا جائے، تو بھی یہ تصورات پیدا تو نہیں کرسکتا اور نہ ان کو بلا کسی علت کے بلا سکتا ہے۔ اس کی قوت ان تصورات کے مجموعے میں سے جن کو ائتلافی مشنری ذہن میں داخل کرتی ہے، انتخاب تک محدود ہے۔ اگر یہ ان پر زور دے سکتا ہے، یا ان کو قوت بخش سکتا ہے، یا ان میں سے کسی کو آدھے سکنڈ سے زیادہ اپنے سامنے باقی رکھ سکتا ہے، تو گویا یہ قدری فلسفی کے زیادہ سے زیادہ مطالبات کو پورا کرسکتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ آنے والے ائتلافات کو متعین کرتا ہے، جو اس تصور کے گرد گھومیں گے جس پر اس نے زور دیا تھا۔ اور جب یہ اس طرح سے انسان کی روش فکر کو متعین کرتا ہے، تو اس کے افعال کو بھی متعین کرے گا۔

ائتلاف کے متعلق تاریخ آرار

اس باب کے ختم کرنے سے قبل اگر ائتلاف کے متعلق، تاریخ آرار پر ایک نظر ڈال لی جائے تو مناسب ہوگا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کا ذہن

توجیہ کے واقعات اور اصول دونوں تک پہنچ گیا تھا۔ مگر اس نے اپنے خیالات کو پھیلایا نہیں۔ ہابس کے زمانے تک اس بحث پر خاص طور سے کسی نے قلم نہیں اٹھایا۔ تسلسل افکار و خیالات کو متعین مسئلے کی صورت میں سب سے پہلے ہابس نے پیش کیا، وہ اپنی کتاب لیوتھین کے باب ۳ میں مندرجہ ذیل عبارت لکھتا ہے۔

"نتیجے یا افکار کے سلسلے سے میری مراد خیال کا یکے بعد دیگرے وہ تسلسل ہے، جس کو الفاظ کے بیان سے ممتاز کرنے کیلئے ذہنی بیان کہتے ہیں۔ جب انسان کسی شئے کے متعلق خیال کرتا ہے، تو اس کے متعلق اس کا دوسرا خیال اس قدر سرسری نہیں ہوتا جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ ہر خیال کے بعد اندھا دھند کوئی اور خیال نہیں آجاتا۔ مگر جس طرح سے ہمیں کوئی ایسا تمثل نہیں ہوتا، جس کی پہلے ہمیں جزواً یا کلیتہً حس نہ ہو چکی ہو اسی طرح ایک تمثل سے دوسرے تمثل کی طرف کوئی تغیر نہیں ہوتا، جس کے مثل حواس میں تغیر نہ ہو چکا ہو۔ اس کا سبب یہ ہے۔ تمام تخیل حرکات ہوتی ہیں جو ہمارے اندر واقع ہوتی ہیں، اور یہ ان کی باقیات ہوتی ہیں جو ہمارے حواس میں ہو چکتی ہیں۔ جو حرکتیں جس ترتیب کے ساتھ حس میں ہو چکی ہیں وہی اس ترتیب کے ساتھ حس کے بعد بھی ہوتی رہتی ہیں۔ یہاں تک کہ جب اول الذکر اپنی جگہ لینے اور غالب ہونے کے لئے لوٹتی ہیں، تو آخر الذکر بھی اس مادہ کے ایک ہونے کی وجہ سے جو حرکت کرتا ہے، ان کے ساتھ ساتھ ہوتی ہیں، اس طرح سے جس طرح پلین ٹیبل پر پانی اسی طرف کو جھک جاتا ہے، جس طرف انگلی کا رخ ہوتا ہے۔ مگر حس میں کسی شئے کے ادراک کے بعد کبھی تو اس کے بعد ایک شئے ہوتی ہے، اور کبھی دوسری اور رفتہ رفتہ یہ ہو جاتا ہے، کہ تمثل میں بھی ایک تمثل کے بعد اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ اس کے بعد ہم کو کس شئے کا تمثل ہوگا۔ صرف اس قدر یقینی ہوتا ہے کہ یہ کوئی ایسی شئے ہوگی جو اس کے بعد پہلے بھی کبھی نہ کبھی آچکی ہوگی۔ یہ سلسلہ فکر یا ذہنی بیان دو طرح کا ہوتا ہے۔ اول تو وہ ہوتا ہے، جس میں ارادہ و نیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا، اور یہ غیر مستقل ہوتا ہے۔ اس میں

کوئی ایسا جذبی خیال نہیں ہوتا جو بعد میں آنے والوں پر اپنے کسی خواہش کی غایت یا مقصد ہونے یا کسی دوسرے جذبہ کی غایت ہونے کے لحاظ سے حکومت کرے اور ان کا رہبر ہو...... دوسرا نسبتہً مستقل ہوتا ہے کیونکہ اس کو کوئی خواہش یا غرض منضبط رکھتی ہے۔ کیونکہ ایسی چیزوں کا اثر بہت قوی ہوتا ہے جن سے ہم ڈرتے ہیں یا جن کی ہمیں خواہش ہوتی ہے یا یہ اگر زائل بھی ہوتا ہے تو بہت ہی ذرا سی دیر کے لئے۔ یہ بعض اوقات اس قدر قوی ہوتا ہے کہ ہماری نیند میں مخل ہوتا ہے۔ خواہش سے کسی ایسے وسیلے کی طرف خیال جاتا ہے جس کے متعلق ہم پہلے یہ دیکھ چکے ہوتے ہیں کہ اس سے اس قسم کا نتیجہ مرتب ہوتا ہے جیسی اس وقت ہمیں ضرورت ہے۔ پھر اس وسیلے سے اس کے وسائل کی طرف خیال جاتا ہے یہاں تک کہ آخر کار ہم کسی ایسے وسیلے تک پہنچ جاتے ہیں جس کا آغاز خود ہماری قوت سے ہوتا ہے۔ اور چونکہ ارتسام کی بڑائی اور اہمیت کی وجہ سے غایت اکثر ذہن میں آتی ہے اس سے اگر ہمارے خیالات ادھر ادھر بھٹکنے لگتے ہیں تو وہ بہت ہی جلد راہ راست پر آجاتے ہیں۔ اس بات کو حکمائے سبعہ میں سے ایک نے مشاہدہ کر کے انسانوں کو یہ نصیحت کی تھی جو اب بہت پرانی ہو گئی ہے کہ آخر پر نظر رکھو یعنی اپنے تمام افعال میں اس طرف کثرت سے نظر رکھا کرو کہ غایت تمہاری کیا ہے کیونکہ ایسی شئے سے تمہارے خیالات اس کے حصول کی طرف مبذول ہوں گے۔

منضبط افکار کے سلاسل دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اول تو وہ جس میں معلول یا غایت کا تمثل ہوتا ہے اور ہمیں علل یا وسائل کی تلاش ہوتی ہے۔ یہ سلاسل انسان و حیوان میں مشترک ہیں۔ دوسری قسم کے سلاسل وہ ہوتے ہیں جن میں ہم کسی شئے کا تمثل کر کے ان تمام اثرات پر غور کرتے ہیں جو اس سے مرتب ہو سکتے ہیں یعنی ہم اس پر تدبر کرتے ہیں کہ اگر ہمیں یہ مل جائے تو ہم اس کا کیا کر سکتے ہیں۔ اس قسم کے سلاسل کی میں نے انسان کے علاوہ اور کسی جاندار میں کبھی کوئی علامت نہیں پائی ہے۔ کیونکہ اس قسم کا استعجاب کسی ایسے جاندار کو ہونا بہت ہی مشکل ہے جس میں اشتہا ہائے شہوانی جذبات کے علاوہ

اور جذبے ہوں ہی نہیں، مثلاً بھوک پیاس جنسی خواہش اور غصہ۔ خلاصہ یہ کہ بیان ذہنی جب ایک غایت کے تحت عمل کرتا ہے، تو یہ تلاش یا قوت اختراع کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا جس کو لاطینی Sagacitus (قوت حواس) اور Sollertia (تیزی فہم) کہتے تھے، جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی موجودہ یا گذشتہ معلول کی علتوں کی تلاش کی جائے، یا کسی موجودہ یا گذشتہ علت کے معلولوں کی تحقیق کی جائے۔

اس کے بعد اس کے متعلق سب سے اہم عبارت ہیوم کے یہاں ملتی ہے "چونکہ تمثل تمام سادہ تصوروں کو علٰحدہ کر سکتا ہے، اور پھر ان کو جس شکل میں چاہے متحد بھی کر سکتا ہے، اس لئے اگر اس قوت کی رہبری و رہنمائی کسی ایسے عام اصول سے نہ ہو، جس سے اس کا عمل ہمیشہ یکساں ہو سکے، تو اس کا عمل سخت ہی ناقابل فہم معلوم ہوگا۔ اگر تصورات بالکل غیر مربوط ہوتے تو پھر ان میں صرف اتفاق ہی سے کبھی ربط پیدا ہو سکتا۔ اور یہ ناممکن ہے کہ وہی سادہ تصور باقاعدہ پیچیدہ مرکب بن جایا کریں (جیسا کہ عموماً ہوتا ہے) بغیر اس کے کہ ان کے مابین کوئی رشتہ ارتباط یا ائتلافی کیفیت ہو، جس سے ایک تصور فطرۃً دوسرے تصور کو داخل کر دیتا ہو۔ تصورات میں اس اتحاد پیدا کرنے والے اصول کو لازمی ربط خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اس کا تمثل سے پہلے ہی ارتفاع کر دیا گیا ہے۔ نہ ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اس کے بغیر ذہن دو تصوروں کو ملا نہیں سکتا، کیونکہ اس استعداد سے زیادہ تو کوئی شئے آزاد ہوتی نہیں۔ بلکہ ہمیں اس کو خفیف قوت سمجھنا چاہیے، جو عموماً غالب آتی ہے اور اس امر کی علت ہوتی ہے کہ اور چیزوں کے ساتھ زبانیں کیوں ایک دوسرے کے اس قدر مطابق ہوتی ہیں۔ فطرت ہر ایک کو یہ بتا دیتی ہے کہ وہ سادہ تصور کون سے ہیں، جن کے اندر ایک پیچیدہ تصور میں متحد و مجتمع ہونے کی سب سے زیادہ قابلیت ہوتی ہے۔ جن اوصاف سے یہ ائتلاف پیدا ہوتا ہے، اور جن سے ذہن اس طرح سے ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتا ہے، وہ تین ہیں مشابہت، مقارنت زمان و مکان اور علت و معلول"۔

میرے نزدیک یہ ثابت کرنا تو بہت ضروری نہیں ہے کہ یہ اوصاف

تصورات میں ائتلاف پیدا کر دیتے ہیں، اور ایک تصویر کے سامنے آنے پر فطری طور پر دوسرے تصور کو داخل کر دیتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمارے فکر کے وقت اور تصورات کی مستقل گردش میں ہمارا تمثل آسانی کے ساتھ دوسرے تصویر کی طرف جس سے کہ پہلے کو مشابہت ہوتی ہے، دوڑتا ہے، اور صرف یہ وصف ہی تخیل کے لئے کافی رشتہ، ارتباط و تعلق ہوتا ہے۔ نیز یہ امر بھی ظاہر ہے، کہ چونکہ حواس کو اپنے معروضات کے بدلنے میں یہ لازمی ہوتا ہے کہ ان کو باقاعدہ طور پر بدلیں، اور جب وہ آس پاس ملیں تو ان کو لے لیں، اسی طرح تمثل کو بھی عرصہ دراز کی عادت کی بنا پر یہی طریقہ فکر اختیار کرنا پڑتا ہے، اور اس کو بھی اپنے معروضات کے تعقل میں زمان و مکان پر سے گذرنا پڑتا ہے۔ ربط علت و معلول کے رشتہ سے پیدا ہوتا ہے۔ آگے چل کر ہمیں اس پر نظر غائر ڈالنے کا موقع ملے گا، اس لئے یہاں ہم اس پر زور نہیں دیتے۔ یہاں صرف اس قدر بتا دینا کافی ہے، کہ ایسا کوئی رشتہ نہیں ہے، جو تخیل میں اس سے زیادہ قوی ربط پیدا کرتا ہو، اور جس سے زیادہ سہولت کے ساتھ ایک تصور دوسرے کا احیاء کر دیتا ہو، جتنا کہ رشتہ علت و معلول ہے...... لہذا ہمارے سادہ تصورات میں یہ اصول اتحاد ہیں، اور تمثل میں یہ اس لازمی ربط کی جگہ لیتے ہیں جس سے یہ ہمارے حافظے میں متحد ہوتے ہیں۔ یہاں بھی ایک قسم کا جذب ہوتا ہے، ایسا جذب جس کے عالم ذہنی میں ایسے ہی عجیب و غریب نتائج ہوں گے، جیسے کہ جذب کے عالم طبعی میں ہیں، اور یہ بھی اتنی کثیر و مختلف اشکال میں ظاہر ہوگا۔ اس کے نتائج ہر جگہ نمایاں ہوتے ہیں۔ مگر اس کی علتوں کے متعلق یہ ہے، کہ وہ بیشتر نامعلوم ہیں۔ اور ان کی فطرت انسانی کے ابتدائی اوصاف میں تحویل کرنی ہوگی، جن کی توجیہ کا میں مدعی نہیں ہوں۔"

لیکن ہیوم نے بھی ہابس کی طرح سے ان نتائج کی تحقیق نہیں کی، جن کا کہ وہ تذکرہ کرتا ہے، اور تصور ائتلاف کے عام کرنے اور ایسا باقاعدہ مذہب بنانے کا کام ہارٹلی اور جیمس مل کا حصہ تھا، جو محض ائتلاف تصورات کی بنیاد پر قائم ہو۔ ان مصنفوں نے ذہن کے تمام بڑے اعمال و افعال ہی

تصور ائتلاف کی چھان بین کی۔ ذہن کی تمام استعدادوں سے ان کے فرائض چھین لیئے گئے اور ان سب کا کام ائتلاف تصورات کے سپرد کردیا گیا۔ چنانچہ پریسٹلی کہتا ہے۔

"ہر شخص کو جیسا کچھ کہ وہ ہے، ویسا بنانے کے لیئے اس ایک قانون کے ساتھ زندگی کے علاوہ اور کسی شئے کی ضرورت نہیں......ہماری ذہنی لذات و آلام ہی نہیں بلکہ حافظہ تمثل ارادہ استدلال اور ہر قسم کا ذہنی تاثر و عمل ائتلاف تصورات کی محض مختلف شکلیں یا صورتیں ہیں۔"

ایک مشہور فرانسیسی عالم عضویات ایم ربٹ ہیوم نے جو قانون ائتلاف کا قانون کشش ثقل سے مقابلہ کیا ہے، اس کا اعادہ کرتے ہیں، اور پھر یہ کہتے ہیں کہ:۔

"یہ بات بھی قابل غور ہے کہ یہ انکشاف اس قدر بعد میں ہوا ہے۔ بظاہر اس سے زیادہ کوئی بات سادہ معلوم نہیں ہوتی کہ قانون ائتلاف ہماری ذہنی زندگی کا فی الحقیقت ایک اصلی و اساسی مظہر ہے۔ یعنی یہ ہمارے تمام افعال کی تہ میں مضمر ہوتا ہے، اس کے اندر کوئی استثنا نہیں ہے۔ اس کے بغیر خواب خیالی پلاؤ، تصوفی وجد اور مجرد سے مجرد استدلال کوئی بھی نہیں ہوسکتا۔ اس کے خارج کردینے کے معنی خود فکر کے خارج کردینے کے ہوں گے۔ باایں ہمہ کسی قدیم مصنف کی اس تک رسائی نہیں ہوئی، کیونکہ کوئی شخص سنجیدگی سے اس امر کا دعوی نہیں کرسکتا کہ ارسطو اور رواقیہ کے یہاں کہیں کہیں جو چند سطور ملتی ہیں، وہ اس موضوع کے متعلق ایک نظریہ یا واضح خیال کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ربط تصورات پر غور و فکر کی ابتدا کو ہابس ہیوم اور ہارٹلی سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ نفسی افعال کے متعلق اس اساسی قانون کا انکشاف بہت سے امور اور انکشافات کے مشابہ ہے۔ بس بات اتنی ہے کہ یہ بہت بعد میں ہوا ہے، اور اس قدر سادہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر ہم کو اس کی سادگی پر حیرت ہو تو کچھ تعجب نہیں۔"

غالباً یہ دریافت کرنا بے محل نہ ہوگا کہ کس اعتبار سے یہ طریق توجیہ

استعدادات کے مروجہ نظریہ پر فوقیت رکھتا ہے۔ یہ دستور سب سے زیادہ عام ہے کہ ذہنی مظاہر کو چند اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ جو مختلف ہوتے ہیں ان کو علیحدہ کر لیا جاتا ہے، اور جو ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں، ان کو اکھٹا کر کے ایک مشترک نام سے موسوم اور ایک ہی علت سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اسیطرح سے ہم نے ذہن کے ان مختلف پہلوؤں میں امتیاز کیا ہے، جن کو تصدیق استدلال تجرید ادراک وغیرہ کہتے ہیں یہ طریقہ وہی ہے، جو طبیعیات میں اختیار کیا جاتا ہے، جہاں لفظ برق تجاذب بعض اقسام کے مظاہر کی نامعلوم علتوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اس امر کو کبھی فراموش نہ کرے کہ یہ مختلف استعدادیں معلوم مظاہر کی نامعلوم علتیں ہیں، اور یہ واقعات کا اصطفاف کرنے اور ان کے متعلق ذکر کرنے کے بعض آسان وسائل ہیں، اگر انسان اس عام غلطی میں مبتلا نہ ہو کہ ان کو باقاعدہ وجود بنا دے ایسے وجود جو کبھی تو باہم متفق ہوں اور کبھی مختلف جس سے ذہن ایک خاصی جمہوریت بن جائے تب تو ہم کو اس تقسیم استعدادیں کوئی بات قابل اعتراض معلوم نہ ہوگی کیونکہ یہ صحیح طریقے اور عمدہ فطری اصطفاف کے مطابق ہے۔ اب سوال یہ ہے مسٹر بین کے طریقے کو استعداد والے طریقے پر کیا تفوق حاصل ہے؟ وہ تفوق یہ ہے کہ استعداد والا طریقہ تو محض اصطفاف ہے، اور مسٹر بین کا طریقہ توجیہ ہے۔ اس نفسیات میں جو ذہنی واقعات کو چند استعدادوں سے منسوب کرتی ہے، اور اس میں جو ان کو ایک قانون ائتلاف ہی سے منسوب کرتی ہے، ہمارے خیال کے بموجب وہی فرق ہے، جو ان لوگوں کی طبیعیات میں ہے، جو اس کے مظاہر کو پانچ اسباب سے منسوب کرتے ہیں، اور ان لوگوں کی طبیعیات میں ہے جو تجاذب حرارت، نور وغیرہ کو حرکت سے اخذ کرتے ہیں۔ استعدادات کے نظام سے کہیں کی بھی توجیہ نہیں ہوتی، کیونکہ ان میں سے ہر ایک استعداد محض نام ہی نام ہے، جو محض ان مظاہر کے واسطے سے اہمیت رکھتا ہے، جو اس میں ہوتے ہیں، اور ان مظاہر کے علاوہ اور کسی شئے کا پتہ نہیں دیتا۔ اس کے برعکس نیا نظریہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ذہن کے

مختلف اعمال ایک ہی قانون کی مختلف مثالیں ہیں، یہ کہ تمثل انتزاع استقرار ادراک وغیرہ محض چند متعین طریقے ہیں، جن کے مطابق تصور فکر میں باہم ترتیب پا سکتے ہیں، اور استعدادات کے فرق بعض ائتلاف کے فرق ہیں، اس سے تمام ذہنی واقعات کی توجیہ ہوجاتی ہے، لیکن مابعد الطبیعیاتی طریق پر ہرگز نہیں ہوتی، جو اشیا کے آخری و مطلق علل کی طالب ہوتی ہے۔ بلکہ یہ توجیہ طبیعیات کے انداز میں ہے، جو محض ان کی ثانوی اور قریبی علت کی جویاں ہوتی ہے۔"

جس طرح سے مختلف ذہنی اعمال کو ایسی تمثالات جس پر مشتمل خیال کیا جا سکتا ہے، جن میں باہم ائتلاف ہے، اس کی طرف اگر مختصراً اشارہ کر دیا جائے تو ناتجربہ کار متعلم کی غالباً خوشی کا موجب ہوگا۔

حافظہ موجودہ تمثال کا تمثالات ماضی سے ائتلاف ہے۔ توقع موجودہ تمثالات کا تمثالات آئندہ سے ائتلاف ہے۔ تخیلہ وہ ائتلاف تمثالات ہے، جس میں زمانی ترتیب نہ ہو۔

کسی ایسی شئے کے متعلق جو اس کے سامنے موجود نہ ہو، اعتقاد اس شئے کی تمثال کا کسی موجودہ حس کے ساتھ نہایت ہی قوی واضح و مستقل ائتلاف ہوتا ہے، جس کی وجہ سے جب تک حس باقی رہتی ہے تمثال کو ذہن سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔

تصدیق تصور حقیقت کو ائتلاف کے ذریعے ایک دعوے سے ایسے دوسرے دعوے کی طرف منتقل کرنا ہے، جو اس سے مشابہت رکھتا ہو۔

استدلال اس امر کا ادراک ہوتا ہے، کہ جس شئے میں کوئی علامت ہوتی ہے، اس میں وہ بھی ہوتی ہے، جس کی یہ علامت ہے۔ متقرون حالت میں علامت یا حد اوسط کا ہمیشہ باقی دونوں حدوں سے ائتلاف ہوتا ہے، اور اس طرح سے یہ ایک درمیانی کڑی کا کام دیتا ہے، جس کے ذریعے یہ خود بالواسطہ ایک دوسرے سے ائتلاف رکھتے ہیں۔ حسی تجربہ کا ایسا ہی انتقال جو دوسرے سے ائتلاف رکھتا ہو، ایسے تیسرے تجربے کی جانب جو اور تجربے سے

ائتلاف رکھتا ہو، جذبی واقعات کی توجیہ کا کام دیتا ہے۔ جب ہم خوش ہوتے ہیں، یا ہم کو تکلیف پہنچتی ہے، تو ہم اس کا اظہار کرتے ہیں، اور اظہار خود کو احساس کے ساتھ مرتبط کر لیتا ہے۔ اسی اظہار کو دوسرے سے سننے سے بھی ائتلافی احساس تازہ ہو جاتا ہے، اور ہم کو ہمدردی ہوتی ہے یعنی غمگین یا خوش ہوتے ہیں۔

دوسرے معاشری تاثرات مثلاً مرحمت، راستبازی، حرص وغیرہ اسی طرح سے اس جسمانی لذت کے، جو معاشری خدمت سے حاصل ہوتی ہے، اور اس بنا پر اس کا معاشری خدمت کے ساتھ ائتلاف ہوتا ہے، خود عمل خدمت کی جانب منتقل ہو جانے سے پیدا ہوتے ہیں، اور اس سے معاوضے کی کڑی حذف ہو جاتی ہے۔ یہی حال بخل کا ہے کہ بخیل اس جسمانی لذت کو جو روپیے کے صرف کرنے سے حاصل ہوتی ہے، خود روپیے کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔

خوف جسمانی ایذا کا جس کو تجربہ اس شئے سے مربوط کر دیتا ہے، جس سے خوف ہوتا ہے، اس کے خیال کی طرف انتقال ہوتا ہے، جس کے اندر ایذا کے صحیح جزئیات حذف ہو جاتی ہیں۔ اس طرح سے ہم کتے سے ڈرتے ہیں بغیر اس کے کہ اس کے کاٹنے کا ہمیں کوئی شعور ہو۔

محبت بعض حسی تجربات کی خوشگواری کا اس شئے کے تصور کیساتھ ائتلاف ہوتا ہے، جس کے اندر اس قسم کے تجربات کے فراہم کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ تجربات کی لذت کے تصور کے شئے کی جانب منتقل ہونے کے بعد، ممکن ہے ان تجربات کا کوئی واضح شعور باقی نہ رہے، جن کی بنا پر ہم کو اس سے محبت ہوتی ہے۔

ارادہ عضلی حرکت کے تصورات کا ان تصورات لذات کے ساتھ ائتلاف ہوتا ہے جو حرکت سے پیدا ہوتے ہیں۔ ابتداءً حرکت خود بخود پیدا ہوتی ہے، اور غیر متوقع لذت کا باعث ہوتی ہے۔ بعد ازاں لذت کا تصور حرکت کے ساتھ اس درجے مرتبط ہو جاتا ہے، کہ جب کبھی ہم اس کا خیال

کرتے ہیں، حرکت کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ اور تصور حرکت جب واضح طور پر ہوتا ہے، تو یہ حرکت کا باعث ہو جاتا ہے۔ یہ ارادی فعل ہوتا ہے۔

اس مذہب کے فلسفی کے لئے اس سے زیادہ کوئی بات سہل نہیں ہوتی کہ لامتناہیت جیسے تصور کی تجربے سے توجیہ کر دے۔

اس کو اس میں ائتلاف تصورات کے قوانین میں سے ایک قانون کا معمولی مظہر نظر آئے گا۔ اور وہ قانون یہ ہے کہ ایک شئے کا تصور لازمی طور پر کسی ایسی دوسری شئے کے تصور کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے، جس کا اس کے ساتھ اکثر و بیشتر تجربہ ہوتا ہے، اور اس کے خلاف بہت کم ہوتا ہے۔ چونکہ ہم کو کسی مکانی نقطہ کا اس سے پرے کے نقطوں کے بغیر کوئی تجربہ نہیں ہوتا، اور نہ کسی زمانی نقطہ کا اس کے مابعد کے نقطوں کے بغیر علم ہوتا ہے، اس لئے ائتلاف کے اٹل قانون کی بنا پر ہمارے لئے کسی نقطۂ مکانی یا زمانی کا خیال خواہ وہ کتنا ہی بعید کیوں نہ ہو، اس سے بھی بعید تر نقاط کا خیال کئے بغیر ناممکن ہوتا ہے۔ اور اس طرح سے ان نقطوں کے اصلی و داخلی مفروضہ خاصہ کی قانون ائتلاف سے کامل توجیہ ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات ہماری سمجھ میں آجاتی ہے، کہ اگر مکان و زمان کی فی الحقیقت انتہا ہوتی تو بھی ہم اس تصور کا اسی طرح سے تعقل نہ کر سکتے جس طرح کہ اب نہیں کر سکتے۔

ائتلافی نفسیات کی یہ امثلہ بہ استثنائے آخر نہایت ہی بے ڈھنگے پن سے بیان کی گئی ہیں، لیکن یہ ہماری وقتی ضرورت کے لئے کافی ہیں۔ ہارٹلی اور جیمس مل نے ہیوم کے بعد اس قدر اصلاح کی کہ ائتلاف کے بجائے چند اصول کے ایک اصول مقارنت یا عادت کا مقرر کیا۔ ہارٹلی مشابہت کو نظر انداز کرتا ہے، اور جیمس مل اس کا ایک عبارت میں ابطال کرتا ہے، جو اس میں شک نہیں کہ ادب کے عجائب میں سے ہے۔

"مجھے یقین ہے کہ اگر بغور دیکھا جائے، تو یہ ثابت ہوگا کہ ہم مشابہ چیزوں کے ایک ساتھ دیکھنے کے خوگر ہوتے ہیں۔ جب ہم ایک درخت دیکھتے ہیں، تو ہم ایک سے زیادہ درخت دیکھتے ہیں، یا جیسا ایک انسان کو

دیکھتے ہیں، تو ایک سے زیادہ انسان دیکھتے ہیں، جب ایک بھیڑ کو دیکھتے ہیں، تو ایک سے زیادہ بھیڑ کو دیکھتے ہیں۔ اس مشابہت میں قانون کثرت (یعنی مقارنت) کی مشابہت پائی جاتی ہے، جس کی یہ محض ایک جزئی مثال معلوم ہوتا ہے"۔

مسٹر ہربرٹ اسپنسر نے حال ہی میں، ایسی نفسیات کے قائم کرنے کی کوشش کی ہے، جو ائتلاف مشابہت کو بالکل نظرانداز کرتی ہے، اور ایک باب میں جو مذکورہ عبارت کی طرح سے نوادریں سے ہے، دو تصوروں سے ائتلاف کی اس طرح سے توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے، کہ پہلے میں تو اسوقت کا جب اس کی پہلے پہل حس ہوئی تھی، دیدہ و دانستہ حوالہ دیا ہے، اور جونہی اس نقطۂ زمانی کا خیال کیا جاتا ہے، اس کا مافیہ یعنی دوسرا تصور فوراً خیال میں آجاتا ہے۔ مسٹر بین اور مل اور موجودہ زمانے کے اکثر علمائے نفسیات مشابہت اور مقارنت دونوں کو ائتلاف کے اساسی اصول کی حیثیت سے باقی رکھتے ہیں۔

پروفیسر بین نے ائتلاف کی جو شرح کی ہے، اس کے متعلق لوگوں کو اس امر پر اتفاق ہے، کہ یہ انگریزی مذہب ائتلاف کی بہترین شرح ہے۔ وہ ادراک مطابقت و فرق اور دونوں قسم کے ائتلاف یعنی ائتلاف مقارنت و مشابہت کو مجموعی طور پر اس کے مساوی سمجھتے ہیں جو کچھ کہ صحیح معنی میں نقطۂ عقل سے متصور ہوتا ہے۔ بیانی نقطۂ نظر سے بین صاحب کے صفحات مفید ہیں، اور ان پر بہت محنت صرف کی گئی ہے، اگرچہ جس انداز پر میں نے اس موضوع پر بحث کرنے کی کوشش کی ہے، اس کے مطابق میں ان سے کوئی بہت زیادہ تشریحی اہمیت منسوب نہیں کرسکتا۔ ائتلاف مشابہت جس سے برطانوی مذہب ائتلاف نے بین سے پہلے بہت ہی غفلت برتی تھی اس کی بھی بین صاحب نہایت ہی فیاضی کے ساتھ مثالیں بیان کرتے ہیں۔ دلنشین ہونے کے اعتبار سے ذیل کی عبارت نقل کی جاتی ہے، اور اس قسم کی عبارتیں ان کے یہاں بکثرت ہیں۔

"شکل میں مشابہت اور استعمال میں فرق اور استعمال میں مشابہت

اور شکل میں فرق ، یہ دو مختلف اوصاف بہم ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم شکل کو پیش نظر رکھیں تو ایک رستے سے دوسرے رستوں اور رسیوں کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر ہم اس کے استعمال پر غور کریں تو اس سے لوہے کے تار لکڑی کی ٹیک لوہے کے حلقے چمڑے کے پٹے یا دندانے دار چکر کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا ہے۔ باوجود اختلاف شکل انتقال ذہن مشترک غایت کی بنا پر ہو جاتا ہے۔ اگر حسی مظاہر ہمارے لیے بہت زیادہ دلکشی رکھتے ہوں تو ایسی اشیا کے یاد کرنے میں زیادہ دشواری ہوگی جو صرف غایت و استعمال میں مشابہ ہوتی ہیں۔ اس کے خلاف اگر ہماری توجہ تمام تر افادے کی جانب ہو تو جو خصوصیات اس کے لیے لازمی نہیں ہیں، ان کی طرف بہت کم توجہ ہوگی اور ہم کو موجودہ شے کسی ایسی گذشتہ شے کو یاد دلائے گی جو بہ اعتبار استعمال تو اس کے مشابہ ہوگی اگرچہ اور امور میں اس سے مختلف ہو۔ جب ہمارا ذہن ایک خیال یعنی قوت متحرکہ میں مصروف ہوتا ہے، تو ہم گھوڑے دخانی انجن اور آبشار کے فرق کو فراموش کر جاتے ہیں۔ ان کے مابین جو فرق و اختلاف ہے، اس میں شک نہیں کہ اس کی بنا پر ایک عرصے تک ہمارا ذہن اس ذیل میں ان کے مشابہ ہونے کی طرف متوجہ نہیں ہوا تھا۔ اور ممکن ہے کہ کم اذہان کے لئے اس مشابہت کی طرف متوجہ ہونا بالکل ہی ناممکن ہو۔ میکانکی قوت کی ایک خاص خصوصیت کی طرف قوی ارتکاز اور خود اشیاء کے عام پہلو کی طرف سے ایک طرح کی بے پروائی کا مشابہ اشیاء کے ذریعے احیاء ہونے کی ذہنی توانائی کے ساتھ عمل کرنا لازمی ہے تب کہیں جاکر اس قدر مختلف اجسام کی جانب ایک ساتھ ذہن منتقل ہو سکتا ہے۔ اس قسم کی مثال سے ہم کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ میکانکی موجد کے ذہن میں موجودہ مشنری سے نئے تطابقات کیوں پیدا ہو سکتے ہیں۔ جب ایک غور کرنے والے ذہن پر پہلے پہل یہ بات منکشف ہوئی ہوگی، کہ متحرک پانی میں ایک خاصہ ایسا ہوتا ہے جو انسانی یا حیوانی طاقت کے بالکل مشابہ ہے، یعنی دوسری اشیاء کے متحرک کر دینے یا حد درجہ مزاحمت پر غالب آجانے کا خاصہ (جب چشمہ کو دیکھ کر

اس میں اور حیوان میں مشابہت معلوم ہوتی ہوگی) اس وقت محرکات اصلی میں ایک اضافہ ہوا ہوگا اور جب حالات نے اس امر کی اجازت دی ہوگی کہ اس قوت سے اوروں کے بجائے کام لیں سکیں تو اس وقت سے تو یہ باقاعدہ اسی زمرے میں شمار ہونے لگی ہوگی۔ موجودہ زمانے کے آدمی کو جو آبی پیتوں اور بہاؤ پر چلنے والی کشتیوں سے واقف ہے ممکن ہے ایسا معلوم ہو کہ اس میں مشابہت بالکل واضح ہے۔ لیکن اگر ہم اپنے آپ کو قدیم زمانے کے انسان کی ذہنی حالت میں لائیں جب پانی کی روانی ذہن انسانی کو اپنی چمک اپنے شور اور اپنی بے قاعدہ تباہی سے متاثر کرتی تھی تو یہ بات ہماری آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ اس وقت اس کو حیوانی طاقت کے مشابہ سمجھنا کوئی آسان کام نہ تھا۔ اس میں شک نہیں کہ جب ایک ذہن عالم وجود میں آئے جو فطری ساخت کی بنا پر اشیاء کے سطحی پہلوؤں کی پروا نہ کرے اور اس کے ساتھ ہی اس کے اندر مشابہت معلوم کرنے کی طاقت بھی غیر معمولی ہو وہی اس قسم کا موازنہ کر سکتا ہے۔ اسی مثال کو ہم ایک نوبت اور آگے لے جا سکتے ہیں اور دخانی قوت یا پھیلنے والی بھاپ اور میکانکی قوت کے معلومہ ذرایع میں مشابہت دریافت کر سکتے ہیں۔ معمولی آنکھ کو مدت سے بھاپ صرف آسمان میں بادلوں کی صورت میں نظر آتی تھی یا دیگچی کے ڈھکنے پر سے کھدکھد کی آواز اور چند انچ بلند کھڑکی شکل کے بادل میں نظر آیا کرتی تھی۔ ممکن ہے بھاپ کے زور سے دیگچی کے ڈھکنے کے اٹھ جانے کی طرف بھی کبھی کبھی توجہ منعطف ہوئی ہو۔ مگر کس قدر عرصے کے بعد کسی شخص کی توجہ اسی مشابہت کی طرف منعطف ہوئی ہے جو ہوا کے جھونکے پانی کی دھار اور انسانی عضلہ کے عمل کے مابین ہے۔ ان کے مابین بعد اس قدر تھا کہ اس قسم کی خفیف مشابہت سے وہ رفع نہ ہو سکتا تھا۔ مگر آخر کار ایک ذہن پر یہ مشابہت منکشف ہوگئی اور اس کے بعد اس کے نتائج مرتب ہوئے۔ اس سے پہلے اس مشابہت کی طرف اور لوگوں کا ذہن بھی متوجہ ہوا تھا مگر اس کے یہ نتائج مرتب نہ ہوئے تھے۔ اس قسم کے اذہان لاکھوں اذہان عالم پر

فوقیت رکھتے ہوں گے۔ اور اب ہم ان کے تفوق کی وجہ بیان کرتے ہیں۔ واٹ کی ذہنی سیرت میں وہ تمام عناصر موجود تھے، جو اس قسم کی صورت میں کسی عظیم الشان مشابہت کے دریافت کر لینے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ فطرت نے اور نیز تعلیم و تربیت نے اس کو اجسام کے میکانکی خواص دریافت کرنے کے لئے بہت موزون بنا دیا تھا۔ پہلے سے واقفیت کافی تھی، اور فطرتہ اشیاء کے سطحی وحسی نتائج کی طرف متوجہ ہونے سے وہ نافر تھا۔ یہ بات کہ اور بہت سے آدمیوں میں اس قسم کی تمام قابلیتیں جمع تھیں، بہت ممکن نہیں بلکہ اغلب ہے۔ کیونکہ یہ باتیں عام قابلیتوں سے ماوراہنیں ہیں۔ میکانکی تعلیم میں تو یہ معمولاً داخل ہونی چاہئیں۔ یہ امر کہ اس کا انکشاف اس سے پہلے کیوں نہیں ہوا، اسی بات کو فرض کرتا ہے کہ اس کے علاوہ کسی اور غیر معمولی شئے کی ضرورت تھی، اور یہ شئے عام طور پر مشابہت کے دریافت کرنے یا اختلاف و فرق کے مابین مشابہت کا پتہ چلانے کی قوت تھی۔ اس مفروضے سے واقعے کی توجیہ ہوتی ہے اور یہ دخانی انجن کے موجد کی معلومہ سیرت کے مطابق ہے۔"

استنباط کے متعلق ڈاکٹر ہاگسن کے بیان کو عام طور پر انگریزی میں بہترین تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہ تمام مصنف کم و بیش صراحت کے ساتھ سالماتی تصورات کے قائل ہیں، جو بار بار آتے ہیں۔ جرمنی میں اسی ضمنیاتی مفروضے کو زیادہ واضح طور پر سمجھا گیا ہے، اور ہربارٹ اور اس کے متبعین نے جن کا اثر ابھی تک اپنے وطن میں غالب تھا، اس کو منطق کی انتہا تک پہنچا دیا ہے، اگرچہ اس حالت میں یہ اور بھی زیادہ قابل نفرت معلوم ہوتا ہے۔ ہربارٹ کے نزدیک ہر تصور ایک مستقل وجود ہوتا ہے، جس کا شعور میں داخلہ اتفاقی طور پر ہو جاتا ہے۔ جس حد تک کہ یہ شعور کے تماشا گاہ میں داخل ہونے میں کامیاب ہوتا ہے، یہ اس تصور کو شعور سے خارج کر دیتا ہے، جو اس سے پہلے وہاں ہوتا ہے۔ لیکن اس فعل سے اس کو دوسرے استحضار پر ایک طرح کی قوت حاصل ہو جاتی ہے، جو اور مواقع پر اس کے دوسرے کے ساتھ ذہن میں

آنے کو آسان کر دیتا ہے۔ جس ذہانت کے ساتھ خاص امثلہ ائتلاف کو بھی اس کشمکش و اخراج کی زبان میں بیان کیا گیا ہے، وہ حیرت انگیز ہے، اور تحلیلی تکمیل کے اعتبار سے یہ برطانوی مذہب کے کام سے بہت بڑھ گیا ہے۔ مگر جہاں خود وہ عناصر جن کی تحلیل کی گئی ہے، مصنوعی ہوں وہاں اس تحلیل کو قابل تعریف نہیں کہا جا سکتا۔ اور مجھے اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اس ذیل میں ہاربارٹ کی لایعنی لفاظی سے گھن آتا ہے، ہرپیس جو حال ہی کے جرمن نفسیاتی ہیں اور بہت ضوابط کا لحاظ رکھتے ہیں، انھوں نے بھی نظریۂ تصورات پر اس طرح بحث کی ہے، کہ مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے، کہ اس میں جو کچھ ذہانت علم و ذکاوت انھوں نے دکھائی، اس کی وجہ سے یہ اور بھی قابل افسوس نظر آتا ہے۔ اس قسم کے فرضی اختراعات میری رائے میں ہمارے فن میں مفید ہونے کے بجائے محض بار اور رکاوٹ ہوتے ہیں۔

فرانسیسی میں موسیو ربیر ائتلاف کے باب میں اس موضوع پر سب سے زیادہ خوبی کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔ انھوں نے جس انداز سے اس پر بحث کی ہے، اس اعتبار سے تو ان کا بیان میری نظر میں صرف ہاگسن سے دوسرے درجے پر ہے۔

گذشتہ باب میں ہم امتیاز کی اصلاح کے سلسلے میں یہ کہہ چکے تھے کہ مفید نتائج کی توجیہ ائتلاف سے ہوتی ہے۔ آیندہ ابواب میں بہت کثرت سے اس امر کے ثبوت ملیں گے کہ یہ اور اعمال میں نہایت کثرت کے ساتھ شریک ہوتا ہے، اور اس وقت اس بات کو بخوشی تسلیم کریں گے کہ باوجود اس امر کے کبھی کبھی اس کو نہایت ہی مبہم طور پر بیان کیا گیا ہے پھر بھی تحلیل کے بہت ہی کم اصول کسی فن میں اس سے زیادہ مفید ثابت ہوئے ہیں۔ خود ہم نے اس کے زیادہ صراحت کے ساتھ بیان کرنے اور علّی عوامل اور محض معلوم اضافات کے مابین کثیر الوقوع خلط سے بچنے کی جو کوشش کی ہے، اس کی بنا پر ہم کو ان لوگوں کی عظیم الشان خدمات کی طرف سے آنکھیں بند نہ کر لینی چاہئیں، جنھوں نے اس خلط کو محسوس نہ کیا تھا۔ اس عملی نقطۂ نظر سے تو یہ صحیح معنی میں مغالطۂ انحسام الذہول ہوگا کہ تصورات کے سالماتی نظریے کو

رد کرنے کے بعد، یا یہ ثابت کرنے کے بعد کہ مشابہت اور مقارنت کا وجود ہر ائتلاف کے ختم ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے، یہ خیال کرنے لگیں کہ ہم نے نفسیات ائتلاف پر ایک ضرب کاری لگادی ہے تصورات کی جگہ ایک طرف اشیا کو اور دوسری طرف دماغی اعمال کو دینے کے بعد ہی، ائتلافی نفسیات کا جسد جہاں کا تہاں رہتا ہے، اور ان اصطلاحوں میں بھی استعدادات اور اعمال کی تحلیل اسی قدر قطعی ہے، جس قدر کہ قدیم اصطلاحوں میں تھی۔



باب پانزدہم

ادراک زماں



آیندہ دو باب جو ہیں، ان میں میں اس شئے سے بحث کروں گا جس کو عموماً داخلی ادراک کہتے ہیں، یعنی ادراک زمان، اور ان واقعات سے بحث ہوگی جو اس میں ایک تاریخ پر حاوی ہوں، اور خصوصاً جب کہ تاریخ گذر چکی ہو جس صورت میں اس قسم کے ادراک کو حافظے کے نام سے موسوم کرتے ہیں کسی شئے کو گذشتہ خیال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ گذشتہ کا خیال ہمارے تصورات میں داخل ہو۔ حافظے کے باب میں معلوم ہوگا، کہ بہت سی چیزوں کو ہمارے گذشتہ سمجھنے کی یہ وجہ نہیں ہوئی کہ خود ان کے اندر اس قسم کا کوئی وصف ہوتا ہے۔ بلکہ ان کو ہم اس وجہ سے گذشتہ سمجھتے ہیں، کہ یہ اور ایسی چیزوں کے ساتھ ائتلاف رکھتی ہیں، جو ہمارے لئے گذشتہ کا مفہوم رکھتی ہیں، مگر ان چیزوں کو گذشتہ پن کس طرح سے حاصل ہوتا ہے۔ ہمارے گذشتہ پن کے تجربے کی اصل کیا ہے، اور ہم کو اس لفظ کے معنی کہاں سے حاصل ہوتے ہیں۔ یہی وہ سوال ہے جس پر غور کرنے کی متعلم کو اس باب میں دعوت دی جاتی ہے۔ ہمیں معلوم ہوگا کہ ہم کو ہر وقت ماضی کا ایک ایسا احساس رہتا ہے کہ جو اپنی نظیر آپ ہی ہوتا ہے، اور جس کا باری باری ہمارا ہر تجربہ شکار ہوتا ہے۔

ایک شئے کو گذشتہ خیال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کو ان اشیاء میں یا ان کی جہت میں خیال کریں، جو موجودہ لمحے میں اس کیفیت سے متاثر معلوم ہوتی ہیں۔ زمانۂ گذشتہ کی یہ اصل ہوتی ہے، جس پر حافظہ اور تاریخ اپنے نظام قائم کرتے ہیں۔ اور اس باب میں ہم زمانے کی اس حقیقی و ذاتی حس سے بحث کریں گے۔

اگر شعور کی ساخت لڑی کی سی ہوتی، جس میں حسیں اور تمثال علیحدہ علیحدہ ہوتے تو "ہم کو موجودہ لمحے کے علاوہ کسی اور شئے کا کبھی علم نہ ہو سکتا۔ جب کوئی حس ختم ہوتی تو یہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی، اور ہماری یہ حالت ہوتی کہ گویا موجودہ لمحے سے پہلے ہم کبھی دنیا میں تھے ہی نہیں...... ہم تجربہ حاصل کرنے کے بالکل ناقابل ہوتے..... اگر ہمارے تصورات سلاسل میں بھی مربوط ہوتے، تو چونکہ وہ صرف تمثل میں ہوتے، اس لئے اس وقت بھی ہم میں کسی قسم کے علم حاصل کرنے کی استعداد نہ ہوتی۔ اس مفروضے کے مطابق ایک تصور کے بعد دوسرا ہوتا، مگر بس اسی قدر ہوتا۔ ہمارے شعور کی تدریجی حالتیں ختم ہونے کے ساتھ ہی ہمیشہ کے لئے تشریف لے جاتیں۔ ان آنی و لمحی حالتوں میں سے کوئی ایک حالت ہمارا کل وجود ہوتی"۔

ان حالات میں بھی ہمارا عمل معقول ہو سکتا، بشرطیکہ وہ مشین جس سے ہمارے سلاسل تمثال پیدا ہوتے، ان کو معقول ترتیب کے ساتھ پیدا کرتی۔ ہم موقع و محل کے مطابق تقریریں کر سکتے۔ اگرچہ ہم کو اس لفظ کے علاوہ جو ہمارے لبوں پر ہے، اور کسی بات کا علم نہ ہوتا، صحیح رائے قائم کر سکتے مگر اپنی پسند کے پورے وجوہ کبھی ہمارے سامنے نہ آتے۔ ہمارا شعور جگنو کی سی مشعل ہوتی، جو اسی نقطہ کو روشن کرتی جس پر کہ یہ براہ راست ہوتی، مگر اس کے علاوہ اور اس کو کامل تاریکی کے عالم میں چھوڑ دیتی۔ آیا ان حالات میں کوئی بہت زیادہ ترقی یافتہ عملی زندگی ممکن ہوتی، یہ امر بہت ہی زیادہ مشکوک ہے۔ مگر اس کا تصور کر سکتے ہیں۔

میں یہ مفروضہ صرف اس لئے قائم کرتا ہوں، کہ ہماری حقیقی فطرت تقابل کے

ذریعے سے زیادہ واضح ہو جائے۔ ہمارے احساسات اس طرح مختصر کبھی نہیں ہوتے اور ہمارا شعور جگنو کے شعلے کی حد تک کبھی نہیں سکڑتا۔ چشمے کے کسی دوسرے حصے کا علم ماضی یا مستقبل قریب یا بعید کا موجودہ شئے کے علم کے ساتھ ضرور ملا ہوا ہوتا ہے۔

آیندہ چل کر معلوم ہوگا کہ ایک سادہ حس تجرید محض ہوتی ہے، اور ہمارے ذہن کی تمام مقرون حالتیں اشیاء کے استحضارات ہوتی ہیں، جن میں کچھ نہ کچھ پیچیدگی شریک ہوتی ہے۔ اس پیچیدگی کا ایک جزو اس معروض کی جو ابھی گذر چکا ہے، صدائے بازگشت ہوتی ہے، اور اس سے کم درجے پر آنے والے معروض کا احساس پیشین ہوتا ہے۔ معروضات شعور میں رفتہ رفتہ محو ہوتے جاتے ہیں۔ اگر موجودہ خیال ا ب ج د ہ و ز ہے تو اس کے بعد والا ب ج د ہ و ز ح ہوگا، اور اس کے بعد والا ج د ہ و ز ح ط ہوگا یعنی باقیات ماضی بتدریج خارج ہوتے جائیں گے، اور نئے آنے والے ان کی جگہ لیتے جائیں گے۔ گذشتہ معروضات کے یہ باقیات حافظہ اور انتظار کے تخم ہوتے ہیں یعنی گذشتہ اور آیندہ حاسہ زمانی کے۔ اس سے شعور کو وہ تسلسل حاصل ہوتا ہے جس کے بغیر یہ چشمہ[1] نہ کہلا سکتا تھا۔

[1] جب کبھی میں شعور کی طرف دیکھتا بھی ہوں تو جو کچھ میں پاتا ہوں وہ وہ ہوتا ہے جس کو میں اپنے شعور سے علیحدہ نہیں کرسکتا یا جس کا میں شعور نہیں کرسکتا، اور اگر اس کا میں شعور کر بھی لیتا ہوں تو یہ مختلف احساسات کا سلسلہ معلوم ہوتا ہے۔ دونوں تحت احساسات کا ہم وقت ادراک خواہ ایک موجودیت کے اجزا کے طور پر ہو یا تسلسل کے اجزا کے طور پر مجموعی احساس ہوتا ہے یعنی اقل شعور اور یہ اقل ایک مدت رکھتا ہے۔۔ زمانی مدت اقل سے علیحدہ نہیں ہوسکتی اور اس کے باوجود ہم نہیں بتا سکتے کہ اس کا کونسا حصہ پہلے آیا اور کونسا آخر میں۔۔۔۔ ہم کو یہ جاننے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ تحت احساسات سلسلے میں آتے ہیں یعنی پہلے ایک اور پھر دوسرا، اور نہ یہ جاننے کی ضرورت ہوتی ہے کہ سلسلے میں آنے کے کیا معنی ہیں۔ لیکن شعور کے کسی اقل کو اگر مصنوعی طور پر محدود کر لیا جائے، تو ہمیں اس میں اول الذکر اور آخر الذکر کے زمانے کے اندر ادراک کے مبادی ملتے ہیں، یعنی اس تحت احساس میں جو خفیف تر ہوتا ہے اور اس احساس میں جو قوی تر ہوتا ہے اور ان کے درمیان تغیر کے۔

محسوس حال کے اندر مدت ہوتی ہے

ذرا دیر کے لئے زمانے کے لمحۂ موجودہ کے روکنے کی نہیں بلکہ اس پر غور و توجہ کرنے کی کوشش کرو، تو ایک نہایت حیران کن تجربہ ہوگا۔ یہ موجودہ لمحہ کہاں ہے۔ یہ ہمارے قبضے ہی میں سے کافور ہو گیا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس کو چھو سکیں یہ ہمارے پاس سے بھاگ چکا ہے اور ماضی میں جا کر مل گیا ہے۔ ایک شاعر جس کا یہ مصرعہ مسٹر ہاگسن نے نقل کیا ہے کہتا ہے

Lemoment ou ge parle est deja loindemo

اور صحیح معنی میں حال کا فہم زمانے کے بہت بڑے حصے میں داخل ہوتے اور

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ دوسرے میں یہ کہتا ہوں، کہ حافظے کے مبادی شعور کے اقل میں داخل ہوتے ہیں۔ اس کے پہلے مبادی اس اقل میں اسی طرح سے ہوتے ہیں، جس طرح سے ادراک کے ہوتے ہیں۔ جس طرح سے تغیر یا فرق کا ہر رکن جس سے یہ اقل بنتا ہے، ایک ادراک کی ابتدا ہوتا ہے اسی طرح سے ایک رکن کی دوسرے پر اولیت، اگرچہ دونوں حال کے ایک ہی تجربی لمحے میں ملتے ہیں حافظے کی ابتدا ہوتی ہے۔ یہ واقعہ کہ اقل شعور احساس میں فرق یا تغیر ہوتا ہے، حافظہ اور منفرد ادراکات کی اصلی توجیہ ہے۔ ایک اول اور ایک آخر اقل شعور کے اندر شامل ہوتے ہیں، اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ کل شعور زمانے کی صورت میں ہوتا ہے، یا یہ کہ زمانہ احساس کی اور حسیت کی صورت ہے تو یہی مراد ہوتی ہے۔ عام طور پر ہم زمانے کو ماضی حال اور مستقبل میں تقسیم کرتے ہیں۔ لیکن صحیح معنی میں حال ہوتا ہی نہیں یہ ماضی اور مستقبل میں تقسیم ہوتا ہے، جس کے مابین ایک ناقابل تقسیم نقطہ یا لمحہ ہوتا ہے۔ وہ لمحہ یا نقطہ زمانی صحیح معنی میں حال ہوتا ہے معمولی طور پر ہم زمانے کے جس حصے کو حال کہتے ہیں وہ اس کا ایک تجربی حصہ ہوتا ہے، جس میں کم از کم اقل شعور ہوتا ہے جس کے اندر لمحہ تغیر حال کا زمانی نقطہ ہوتا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اگر ہم اس کو حال کا زمانی نقطہ سمجھیں تو یہ ظاہر ہے کہ اقل احساس کے اندر دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک تحت احساس جو جاتا ہے اور ایک تحت احساس جو آتا ہے۔ ایک کی

رہتے وقت ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حال محض تصوری انتزاع ہے جو یہی نہیں کہ عالم حواس میں کبھی معرض حقیقت میں نہیں آتا' بلکہ واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ فلسفیانہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ یاد ہوتی ہے' اور ایک کا تمثل ہوتا ہے دونوں کی حد اقل کے شروع اور ختم پر غیر متعین ہوتی ہے' اور دوسرے اقلوں میں مل جانے کے لئے تیار ہوتے ہیں جو اور مہیجوں سے آتے ہیں۔

زمانے اور شعور کے اقل ہم کو بنے بنائے تیار نہیں ملتے۔ یہ ہم کو غور و فکر سے بنانے ہوتے ہیں۔ شعور کا کم از کم تجربی لمحہ کونسا ہوتا ہے۔ یہ کم از کم تجربی لمحہ وہ ہوتا ہے' جس کو ہم معمولاً حال کہتے ہیں۔ اور یہ بھی معمولی استعمال کے لئے بہت چھوٹا ہوتا ہے۔ موجودہ لمحہ اکثر چند سکنڈ یا چند منٹ تک ہوتا ہے اس سے زیادہ کے لئے ہم زمانے کے طول کو متعین کرکے کہتے ہیں کہ ہماری اس سے کتنی مدت مراد ہے مثلاً موجودہ گھنٹہ یا دن یا سال یا صدی۔

لیکن یہ عام طریق خیال اکثر لوگوں کو گمراہ کر دیتا ہے' حتیٰ کہ فلسفی ذہانت کے لوگوں کو بھی۔ اور وہ حال کے متعلق اس طرح گفتگو کرنے لگتے ہیں کہ جیسے یہ کوئی معطیہ ہو۔ جیسے کہ زمانہ ہم کو ناپنے کے فیتے کی طرح سے نشان لگا ہوا تیار ملا ہو (ایس ایچ ہاگسن فلاسفی آف ریفلیکشن جلد اول (۲۴۸ تا ۲۵۴)۔

"زمانے کا استحضار اس حد تک مکان کے استحضار کے مشابہ ہے کہ اس کی ایک خاص مقدار کا ایک ساتھ احضار ہونا لازمی ہے' یعنی یہ اس کی ابتدائی اور انتہائی حد میں شامل ہونی چاہیے۔ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک مسلسل تصور کرنے میں اس میں شک نہیں کہ وقت تو صرف ہوگا مگر اس کا استحضار نہ ہوگا کیونکہ یہ کل تسلسل کے فوراً سمجھنے کے بجائے ایک عنصر کو دوسرے عنصر سے بدل دے گا۔ زمانے کے تعقل کے لئے دونوں نقطے یعنی ابتدا اور انتہا دونوں ضروری ہیں' اور دونوں کو یکساں صراحت کے ساتھ ایک ساتھ موجود ہونا چاہیے۔ (ہربارٹ سائکولوجی فقرہ ۱۱۵)

فرض کرو کہ ..... اسی قسم کی شاقولی ضربات باقاعدہ وقفات پر ایک دوسرے کے بعد ایسے شعور میں ہوتی ہیں جو ویسے خالی ہے۔ جب پہلی ضرب ختم ہو جاتی ہے' تو اس کی تمثال مخیلے میں اس وقت تک باقی رہتی ہے' جب تک دوسری آتی ہے۔ یہ پھر اختلاف مشابہت کے

غور و فکر کے خوگر نہیں وہ کبھی اس کا تعقل ہی نہیں کر سکتے۔ غور و فکر سے البتہ ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ اس کا وجود ہونا چاہیئے، مگر یہ امر کہ اس کا وجود ہے، کبھی ہمارے تجربۂ ذاتی کا واقعہ نہیں ہو سکتا۔ ہم کو ذاتی طور پر جس واقعے کا تجربہ ہوتا ہے وہ بقول مسٹر ای۔ آر کلے صرف ظاہری حال ہوتا ہے۔ ان کے الفاظ اس لائق ہیں کہ ان کا تمام و کمال اقتباس کیا جائے۔ ؎ ۵

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ قانون کی بدولت پہلی کی محاکات کرتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی مذکورہ تمثال سے ملتی ہے..... اس طرح سے آواز کے محض تکرار سے ادراکِ زماں کے تمام عناصر ملتے ہیں۔ پہلی آواز (جب ائتلاف کے ذریعے سے یاد آتی ہے تو) اُس سے ابتدا ملتی ہے۔ دوسری سے انتہا ملتی ہے، اور مخیلے کے اندر باقی رہنے والی تمثال زمانے کو ظاہر کرتی ہے۔ دوسرے ارتسام کے لمحے میں پورا ادراکِ زماں ایک وقت میں موجود ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس وقت اس کے تمام عناصر ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں۔ دوسری آواز اور تمثال مخیلے میں بالواسطہ موجود ہوتی ہے اور پہلا ارتسام محاکات کے ذریعے سے۔ لیکن اسی فعل میں ہم ایک ایسی حالت سے بھی واقف ہوتے ہیں، جس میں صرف پہلی آواز موجود تھی۔ اور ایک اور حالت سے بھی جس میں اس کی تمثال مخیلے میں موجود تھی۔ اس قسم کا شعور زمانے کا شعور ہوتا ہے۔ اس کے اندر تصورات کا کوئی تسلسل واقع نہیں ہوتا۔ ورنٹ فزیالوجیکل سائی کالوجی، طبع اول صفحہ ۶۸۱ و صفحہ ۶۸۲) یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ ایک ارتسام اور اس کی محاکات دو عمل ہیں جو ایک وقت میں جاری رہ سکتے ہیں۔ اور نیز یہ کہ ونٹ کا بیان ایک زمانی ادراک کی تحلیل کی کوشش ہے، اور اس کی توجیہ نہیں ہے کہ یہ کس طرح ہوتا ہے۔

؎ ۵۔ لاک نے اپنے دھندلے طریقے کے مطابق حاسہ زمانی کو تسلسل تصورات کے تفکر سے اخذ کیا ہے۔ (ایسے کتاب ۲ باب ۱۴ ف ۳ باب ۱۵ ف ۱۲) ریڈ نے ٹھیک کہا ہے کہ اگر دس تدریجی عنصروں سے مدت بنتی ہے تو ایک سے بھی مدت بنے گی۔ ورنہ مدت ایسے اجزا کی بنی ہوئی ہوگی جس میں مدت نہ ہوگی جو ناممکن ہے..... پس میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ ہر وقفہ یا عنصر میں جس سے کل مدت بنی ہوئی ہوتی ہے، مدت ہونی چاہیئے

"تجربے کو وقت سے جو تعلق ہے، اس کا دقت نظر سے مطالعہ نہیں کیا گیا ہے۔ اس کے معروضات کو اس طرح سے بیان کیا جاتا ہے کہ گویا یہ حال سے متعلق ہوں۔ مگر اس ذیل میں جو وقت کا حصہ ہوتا ہے، وہ اس سے بہت مختلف ہوتا ہے، جس کی فلسفے میں یہ تعریف کی جاتی ہے، کہ یہ ماضی و مستقبل کا مقام اتصال ہوتا ہے۔ جس حال کے معطیے میں حوالہ ہے، وہ درحقیقت ماضی کا ایک جزو ہوتا ہے (جو ماضی قریب ہوتی ہے) اور جس کے متعلق غلطی سے یہ کہدیا جاتا ہے، کہ یہی وہ وقفہ ہے، جو ماضی اور مستقبل کے مابین ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ اس کا نام ظاہری حال ہے، اور فرض کرو جس ماضی کو اس میں ماضی سمجھا جاتا ہے، اس کا نام بدیہی ماضی ہے۔ ایک نغمے کے تمام سر سننے والے حال کے اندر شامل معلوم ہوتے ہیں۔ دیکھنے والے کو شہاب کے تمام تغیرات مقامی حال میں داخل معلوم ہوتے ہیں۔ اس قسم کے سلسلوں کے اختتام پر وقت کا کوئی حصہ جس کی ان سے پیمائش ہوتی ہے، ماضی معلوم نہیں ہوتا۔ پس اگر زمانے پر انسانی فہم کے اعتبار سے غور کیا جائے تو اس کے چار حصے معلوم ہوتے ہیں، یعنی بدیہی ماضی ظاہری حال حقیقی حال اور مستقبل۔ اس میں سے اگر ظاہری حال کو خارج کر دیا جائے تو یہ تین غیر موجودہ چیزوں پر منقسم معلوم ہوتا ہے، ماضی جس کا وجود نہیں ہوتا، مستقبل جس کا وجود نہیں ہوتا، اور ان کا محل اتصال یعنی حال۔ جس وقت سے یہ پیدا ہوتا ہے، وہ ہمارے لئے ظاہری حال کے فرضی وجود میں ہوتی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ درحقیقت اس سے زیادہ یقینی کوئی بات ہے ہی نہیں کہ مدت کے ہر عنصر میں مدت ہونی چاہیئے، جس طرح سے امتداد کے ہر حصے میں امتداد ہونا چاہیئے۔ اب یہ بات قابل غور ہے کہ ان عناصر مدت یا تدریجی تصورات کے منفرد وقفوں میں تصورات کا کوئی تسلسل نہیں ہے۔ لیکن ان کے متعلق ہم کو یہ خیال کرنا چاہیئے کہ یہ مدت رکھتے ہیں۔ اس لیئے ہم یقین کے ساتھ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، جہاں ذہن کے اندر تسلسل تصورات ہے وہاں مدت کا تعقل ہوتا ہے (عقلی قوتیں ایسے ۳ باب ۵)

مختصر یہ ہے جس حال کا علم طور پر وقوف ہوتا ہے، اس کی حالت چاقو کی دھار کی سی نہیں ہوتی، بلکہ ایک زین کی سی ہوتی ہے جس کی ایک خاص چوڑائی ہوتی ہے، اور اس پر ہم سوار ہوتے ہیں، اور اس پر سے زمانے کی دو سمتیں ہم کو نظر آتی ہیں۔ ہمارے ادراک زمانی کی اکائی مدت کہلاتی ہے۔ اس کا ایک اگلا حصہ ہوتا ہے اور ایک پچھلا۔ ایک طرف اس کا منہ ہوتا ہے، اور ایک طرف پشت ہوتی ہے ایک سرے سے دوسرے سرے تک جو نسبت تسلسل کا ادراک ہوتا ہے، وہ محض اس امتدادی عمارت کے اجزا کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے ہم ایک سرے کو محسوس کرتے ہوں اور اس کے بعد دوسرے سرے کو محسوس کرتے ہوں، اور ادراک تسلسل سے یہ نتیجہ نکالتے ہوں کہ ان کے مابین زمانی مدت ہے، بلکہ ہم مدت زمانی کو بہ حیثیت مجموعی محسوس کرتے ہیں، جس کے دونوں سرے اس سے وابستہ ہوتے ہیں۔ یہ تجربہ شروع ہی سے سادہ نہیں، بلکہ مرکب شئے معلوم ہوتا ہے۔ محسوس کرتے وقت اس کے عناصر ناقابل انفکاک معلوم ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ماضی کی طرف توجہ کرکے ہم آسانی کے ساتھ اس تجربے کا تجزیہ کر سکتے ہیں، اور اس کی ابتدا و انتہا میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

جب ہم ادراک مکان سے بحث کریں گے، اس وقت معلوم ہوگا کہ اس بارے میں یہ ادراک زمان سے بالکل مشابہ ہے۔ زمان میں تاریخ، مکان میں مقام کے مطابق ہوتی ہے، اور اگرچہ اب ہم ذہنی طور پر بعید سے بعید مقامات کا تصور کرکے مکان کا نسبتہً وسیع تر تعقل قائم کر سکتے ہیں، جس طرح کہ تدریجی تاریخوں کے سلسلے کو طول دے کر طویل مدتوں کا تعقل کر سکتے ہیں، بایں ہمہ زمان و مکان دونوں کا ابتدائی تجربہ اکائی کی صورت میں ہوتا ہے جس کے اندر توجہ بعد میں ایک دوسرے کی نسبت سے اجزا کا امتیاز کرتی ہے۔ اجزا کے پہلے سے موجود ہوئے بغیر جیسے کہ کسی زمان یا مکان میں ہوتے ہیں، بعد کے امتیاز سے اس کے سوا اور کچھ معلوم نہ ہوتا کہ یہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور اس کے کوئی معنی نہ ہوتے کہ ایک سلسلے میں

تو فرق کو زمانی سلسلے سے منسوب کیا جاتا ہے، اور دوسرے میں مکانی سے۔

اور جس طرح بعض تجربات میں ایسا ہوتا ہے، کہ ہم کو اشیاء سے پُر ایک وسیع مکان کا احساس ہوتا ہے، مگر ہم بیّن طور پر ان میں سے کسی کے مقام کو متعین نہیں کر سکتے، اسی طرح جب زمانے میں بہت سے ارتسامات نہایت سرعت کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں، تو اس وقت اگرچہ ہم کو اس امر کا بیّن طور پر وقوف ہوتا ہے، کہ ان میں ایک خاص مدت لگتی ہے، اور یہ سب ایک ہی وقت میں نہیں ہو رہے ہیں، مگر ممکن ہے کہ ہم یہ بھی نہ بتا سکیں، کہ ان میں سے کونسا پہلے ہوا ہے، اور کون سا بعد میں، یا یہ بھی ممکن ہے کہ بیان کرتے وقت ہم ان کی اصلی ترتیب کو الٹ دیں پیچیدہ زمانی ردِّ عمل کے اختبارات میں جہاں اشارے حرکات اور آلات کے چرچراہٹ یکے بعد دیگرے نہایت سرعت کے ساتھ عمل کرتے ہیں، تو ابتداءً مشاہدہ کرنے والے کو ان کی ترتیب کے معلوم کرنے میں دشواری ہوتی ہے، مگر اس کے متعلق ہم کو کبھی شبہ نہیں ہوتا کہ وقت خالی نہیں ہے۔

قلیل مدتوں کے متعلق ہمارے اندازے کی صحت

اب ہم کو زمانی ادراک کے واقعات کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا چاہیئے کیونکہ یہ ہمارے نظری نتیجے کے لئے بمنزلہ ابتدائی قدم کے ہے۔ ان میں سے اکثر واقعات نہایت صبر کے ساتھ اختبار کر کے مرتب ہوئے ہیں، بعض معمولی طور پر تجربے میں آئے ہیں۔

اول تو ہم کو مدت اور مکان کی ابتدائی حسوں کے مابین ایک بیّن فرق محسوس ہوتا ہے۔ اول الذکر کا حلقہ بہت ہی تنگ ہے۔ آنکھ کے مقابلے میں حاسہ زمانی کو آلۂ قاصرہ کہہ سکتے ہیں۔ آنکھ ایک نظر میں روڈوں ایکڑوں اور میلوں تک دیکھ لیتی ہے، اور بعد میں ان کو واضح طور پر شناخت ہونیوالے متناہی حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اس کے برعکس مدت کی اکائیاں جن کو

حاسہ زمانی آن واحد میں محسوس کر سکتا ہے، وہ چند سکنڈ کے مجموعوں سے زیادہ نہیں ہوتیں۔ اور ان مجموعوں بہت ہی کم حصوں کا واضح طور پر احساس ہو سکتا ہے (آیندہ چل کر معلوم ہوگا کہ ان کی تعداد چالیس سے زیادہ نہیں ہے)۔ جن مدتوں سے ہم کو عملی طور پر زیادہ تر سابقہ پڑتا ہے (منٹ گھنٹے دن وغیرہ) ان کا تعقل علامات کے ذریعے سے کرنا پڑتا ہے، اور ان کو ذہنی جمع کے ذریعے سے ترتیب دینا ہوتا ہے، جس طرح سے سینکڑوں میلوں اور اس سے زاید فاصلوں کے متعلق کرنا پڑتا ہے، جو عالم مکان میں اکثر اشخاص کی عملی دلچسپی سے باہر ہوتے ہیں۔ ایک چوتھائی میل کے فاصلے کا ادراک کرنے سے ہمارے واسطے صرف کھڑکی سے باہر منہ نکالنا کافی ہوتا ہے اور ہم کو اس کا ایک فعل سے ادراک ہو جاتا ہے جو اگرچہ کسی حد تک منتظم ائتلافات کا بھی نتیجہ ہوتا ہے، مگر باوصف اس کے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ فوراً عمل میں آگیا ہے۔ ایک گھنٹے کے محسوس کرنے کے لئے ہم کو لا متناہی طور پر آب! آب! آب! شمار کرنا پڑتا ہے۔ ہر آب علیحدہ زمانی قطعہ کا احساس ہوتا ہے۔ اور ان قطعات کا کامل مجموعہ کبھی ہمارے ذہن پر واضح ارتسام قائم نہیں کرتا۔

اس قسم کے کتنے قطعات کا ہم کو ایک ساتھ احساس ہو سکتا ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے اگر یہ بڑے قطعے ہوں تو بہت کم، اور اگر یہ بہت ہی چھوٹے ہوں، تو زیادہ کا، اور اگر یہ ہمارے ذہن کے سامنے مرکب مجموعوں میں آئیں جن میں سے ہر ایک مجموعہ علیحدہ علیحدہ چھوٹے قطعات ہوں، تو ہم کو بہت زیادہ قطعات کا احساس ہو سکتا ہے۔

سامعت ایسا حاسہ ہے، جس کے ذریعے سے مدتوں کی تقسیمات نہایت واضح طور پر ہو سکتی ہیں۔ زمانی حاسے کے متعلق جس قدر کام ہوا ہے وہ صوتی ضربات کے ذریعے سے ہوا ہے۔ پس ہم آوازوں کے کتنے لمبے سلسلے کو اس طرح مجموعوں میں ترتیب دے سکتے ہیں، کہ کسی نسبتہً بڑے یا چھوٹے سلسلے سے خلط واقع نہ ہو۔

فطری طور پر ہم میں یہ رجحان ہوتا ہے، کہ یکساں اصوات کے سلسلے کو

کسی نہ کسی طرح کی تال میل میں توڑ لیتے ہیں۔ ہم غیر ارادی طور پر ہر دوسری یا تیسری یا چوتھی ضرب میں ایک طرح کا زور فرض کر لیتے ہیں، یا اس سلسلے کو اور بھی زیادہ پیچیدگی کے ساتھ تقسیم کر لیتے ہیں۔ جب کبھی ہم ارتسامات کو اس تال میل کی شکل میں سمجھتے ہیں تو ہم ان کے طویل سلسلے کو بغیر کسی گڑ بڑ کے شناخت کر سکتے ہیں

مثلاً شعر کی ہر قسم اپنا علیحدہ قانون رکھتی ہے، اور متواتر اُتار چڑھاؤ کے ذریعے سے ہم کو ایک رکن کی کمی یا زیادتی محسوس ہو جاتی ہے۔ مختلف مصرعوں کو ایک بند کی شکل میں ترتیب دے سکتے ہیں، ہم دوسرے بند کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ اس کا دوسرا پہلے کے دوسرے مصرعے سے اس قدر مختلف ہے۔ حالانکہ اگر یہ مصرعے اس طرح سے دو بندوں میں نہ ہوتے، تو ان کا علیحدہ کبھی موازنہ نہ ہوتا۔ مگر تال میل کے یہ نظام بہت جلد انتہا کو پہنچ جاتے ہیں۔ موسیقی میں جیسا کہ ونٹ کہتا ہے اگرچہ وزن کے اندر شدت صوت کے بارہ تغیر (جیسا کہ ۱۲/۸ میں ہے) نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتے ہیں۔ مگر تال میل کے مجموعے میں چھ وزن ہو سکتے ہیں، اور وقفہ چار اور استثنائی حالتوں میں ۵ [۴،۸] مجموعوں پر مشتمل ہو سکتا ہے۔

ونٹ اور اس کے شاگرد ڈیٹرے دونوں نے اختبارات کے ذریعے سے تدریجی ارتسامات کے متعلق ہمارے ذاتی واضح شعور کی انتہا کے متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

ونٹ کی تحقیق ہے کہ بارہ ارتسامات کا ایک وقت میں ایک کی طرح سے امتیاز ہو سکتا ہے۔ صرف شرط یہ ہے کہ ذہن کے سامنے یہ ایک خاص تال میل میں آئیں اور یکے بعد دیگرے اتنے وقفے کے بعد جو ۳ء سے کم ۵ء سکنڈ سے زیادہ نہ ہو۔ اس سے وہ مجموعی وقت جس کا واضح طور پر فہم ہو سکتا ہے، ۲ء۳ سے ۶ سکنڈ تک ہو جاتا ہے۔

ڈیٹرے نے جو اعداد پیش کیے ہیں، وہ اس سے زیادہ ہیں۔ ضربات جب ۳ء سے ۱۸ء تک کے وقفے سے واضح ہوتی ہیں، تو بہت ہی اچھی طرح سے

محسوس ہوسکتی ہیں ایسی حالت میں چالیس ضربات ایک مجموعے کی حیثیت سے ذہن میں رہ سکتی ہیں اور بروقت اعادہ بغیر غلطی کے شناخت ہوسکتی ہے مگر شرط یہ ہے کہ ذہن نے ان کو آٹھ آٹھ کے پانچ ذیلی مجموعوں میں یا پانچ پانچ کے آٹھ ذیلی مجموعوں میں سمجھا ہو۔ جب ضربات کے مجموعے بنانے کی ممانعت کردی گئی اور صرف توجہ کے ذریعے دو دو کے جوڑ بنانے کی اجازت دی گئی (اور عملی طور پر اس سادہ ترین جوڑبندی سے بار اٹھانا ممکن معلوم ہوا) تو بڑی سے بڑی تعداد سولہ دریافت ہوئی جس کا ایک وقت میں فہم ہوسکتا تھا۔ اس سے وہ بڑی سے بڑی مدت جس کا ہم کو بین اور فوری طور پر وقوف ہوسکتا ہے، ۳ر۰ کا چالیس گونہ یعنی ۱۲ اسکنڈ ثابت ہوتی ہے۔

خالی وقت کی انتہائی مقدار بھی اسی قدر معلوم ہوتی ہے۔ اِسٹل اور مینز نے وُنٹ کے معمل میں کام کرتے وقت اس کو پانچ یا چھ سے بارہ سکنڈ تک دریافت کیا ہے۔ فرق شخصی خصوصیات پر نہیں بلکہ مشق پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔

ان اعداد کو اجمالی طور پر اس شئے کے اہم ترین حصے کے مطابق سمجھا جاسکتا ہے جن کو چند صفحے پہلے ظاہری حال کہہ چکے ہیں۔ اس کے علاوہ ظاہری حال کے ماقبل و مابعد ایک دھندلا سا حاشیہ ہوتا ہے، مگر اس کے اصلی معنی کم و بیش وہ ایک درجن سکنڈ ہوتے ہیں جو ابھی ختم ہوئے ہیں۔

اگر یہ بڑی سے بڑی مدت ہے، جس کو ہم ایک آن میں محسوس کرسکتے ہیں تو وہ چھوٹی سے چھوٹی مدت کتنی ہوگی، جس کو ہم واضح طور پر محسوس کرسکتے ہیں چھوٹی سے چھوٹی مدت کا ایکسنر نے اختیاراً پتہ چلایا ہے۔ انھوں نے ساورٹ کے پہیئے (Savart's wheel) کی دو تدریجی چٹاخوں کو اور برقی شعلے کی دو تدریجی کوندوں کو ایسی حالت میں علیحدہ علیحدہ محسوس کیا جب ان میں وقفہ تقریباً $\frac{1}{500}$ سکنڈ تھا۔

آنکھ سے ادراک اس قدر تیز نہیں ہوتا۔ دو شعلوں کو یکے بعد دیگرے سرعت کے ساتھ مرکز شبکیہ پر ڈالا گیا، جب ان کے مابین وقفہ ۴۴ر۰ سے بھی

کم رہ گیا، تو ایکسنر ان کو شناخت نہ کر سکا۔ پریسیڈنٹ ہال جنھوں نے ایک خاص قسم کے ساورٹ کے پیسے سے تجربہ کیا ہے، جس سے مختلف تعداد میں مختلف وقفات کے بعد آواز پیدا ہوتی تھی یہ کہتے ہیں۔

عدم تسلسل کا اچھی طرح سے ادراک ہونے کے لیئے یہ ضروری ہے کہ اگر ضربات تین یا چار ہوں تو ان کو دو کی نسبت سے زیادہ فاصلے سے ہونا چاہیئے۔ جب دو میں آسانی سے امتیاز ہو جاتا ہے، تو اگر تین یا چار کے مابین بھی اسی قدر وقفہ ہوگا تو ان کو نہایت وثوق کے ساتھ دو یا تین کہدیا جاتا ہے۔ بہتر یہ ہوگا کہ مشاہدات کو اس طرح سے کیا جائے، کہ کم از کم دس یا بیس ضربات تک کی تحقیق ہو، ہر زاید ضرب پر احساس فرق کے لیئے جس وقفے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کو کل اختبار میں ایک ہی رکھا جائے۔"

جس حالت میں پہلا ارتسام ایک حاسہ پر ہوتا ہے، اور دوسرا دوسرے حاسہ پر، اس حالت میں درمیانی وقفے کا ادراک کمتر یقینی اور بیشتر مبہم ہو جاتا ہے، اور اس اعتبار سے بھی فرق واقع ہوتا ہے، کہ کونسا ارتسام پہلے ہوتا ہے۔ چنانچہ ایکسنر کی تحقیق کے مطابق کمترین قابل ادراک وقفہ سکنڈوں میں حسب ذیل ہے۔

نظر سے لمس تک	۰.۰۷۱
نظر سے لمس تک	۰.۰۵۳
نظر سے سماعت تک	۰.۱۶
سماعت سے نظر تک	۰.۰۶
ایک کان سے دوسرے کان تک	۰.۰۶۴

زمانی وقفے کو محسوس کرنا تو ایک بات ہے۔ اور یہ بتانا کہ آیا یہ دوسرے وقفے سے کم و بیش ہے، اس سے مختلف بات ہے۔ کچھ اختباری معطیات بہمدست ہوئے ہیں جن سے اس آخری ادراک کی ذکاوت کا پتہ چلتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ دو زمانوں کے مابین وہ کمترین فرق کونسا ہے جس کو ہم محسوس کر سکتے ہیں۔

جب خود زمانے بہت چھوٹے ہوتے ہیں، تو اس وقت فرق بھی بہت کم ہوتا ہے، ایکسنر نے آنکھ سے ایک اشارے کو دیکھ کر، جو ایک شعلہ تھا، اپنے پاؤں کے ذریعے سے ممکنہ شدت کے ساتھ ردّعمل کئے، اور ان تمام ردات پر غور کیا جو اس کو سست یا تیز ہوتی ہوئی معلوم ہوئیں۔ ان کا خیال ہے کہ اس طرح سے جب اوسط سے تقریباً ۱/۵ سکنڈ کا فرق ہوا خواہ وہ کمی کی جانب ہو، یا زیادتی کی جانب تو ان کو میں نے اس وقت صحیح طور پر محسوس کیا۔ اس حالت میں اوسط ۰.۱۸۴ سکنڈ تھا۔ پال اور جیسٹرو نے ان وقفوں کا مشاہدہ کیا، جو ان کے آلات کی ضربات کے مابین تھے۔ اس قسم کے دو مساوی عرصوں میں جو ۲٫۱۴″ کے مساوی تھے، ایک درمیانی وقفہ داخل کیا گیا، جس کو طرفین سے کم و بیش کر سکتے تھے۔ سلسلے کو دو یا تین مرتبہ سن لینے کے بعد ہی درمیانی وقفے کے اضافی طول کی اکثر کوئی حس نہ ہوتی تھی۔ چوتھی یا آخری بار سن لینے کے بعد کم و بیش کا فیصلہ ہوتا تھا۔ دو غیر متغیر اور یکساں عرصوں کے مابین ایک متغیر وقفے کے داخل کرنے سے فیصلے میں بہت سہولت ہوتی تھی، حالانکہ وہ غیر یکساں عرصوں کے مابین یہ مقابلتہً بہت ہی کم صحیح ہوتا ہے۔ ان اختبارات میں جب درمیانی وقفے میں طرفین کے مقابلے میں ۱/۴ کا فرق ہوتا تھا تو تین مشاہدہ کرنے والوں سے غلطی نہیں ہوئی۔ جب اس میں طرفین کے مقابلے میں ۱/۱۲ کا تغیر ہوتا تھا تو غلطیاں واقع ہوتی تھیں مگر کم۔ اس سے کم سے کم مطلق ادراک شدہ فرق ۰.۳۵۵ تک بڑا ہو جاتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ یہ مطلق اقل فرق جوں جوں وہ زمانے جن کا باہم مقابلہ کیا جاتا ہے، طویل ہوتے جاتے ہیں، بڑھتا جاتا ہے۔ اس امر کے دریافت کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں، کہ اس کو خود ان زمانوں سے کیا نسبت ہوتی ہے، جن کا باہم مقابلہ ہوتا ہے۔ فشنر کے نفسی طبعی قانون کے مطابق اس کو ایک ہی نسبت ہونی چاہئے۔ مگر مختلف مشاہدے کرنے والوں نے حقیقت حال کو اس سے مختلف پایا ہے۔ اس کے برعکس جن اشخاص نے اس سلسلے میں اختبارات کئے ہیں، انھوں نے فیصلے کی صحت اور غلطی کی جہت

کے بارے میں نہایت دلچسپ اختلافات پائے ہیں، ایسے اختلافات جو ان زمانوں کی مطلق مقدار پر مبنی معلوم ہوتے ہیں، جن میں باہم مقابلہ کیا جاتا ہے۔ اس کے متعلق مختصراً کچھ ذکر کر دینا مناسب ہے۔

اول یہ کہ وقفات جس سلسلے سے بھی اختیار کیا جائے گا، اس میں وہ شئے ضرور ہوگی جس کو دیرارٹ نقطہ فرق کہتا ہے۔ یعنی ایسا وقفہ جس کا ہم انتہائی صحت کے ساتھ اندازہ کرتے ہیں یعنی وہ عرصہ جس کو ہم اس سے جتنا کہ یہ درحقیقت ہے نہ تو کم بتاتے ہیں، اور نہ زیادہ اور جس سے کمی وبیشی کی صورت میں دونوں جہتوں میں اغلاط بڑھتی جاتی ہیں۔ یہ مدت مختلف مشاہدہ کرنے میں مختلف ہوتی ہے۔ مگر اس کا اوسط نمایاں طور پر غیر متغیر ہے۔

کان کے ذریعے سے جن مدتوں پر غور کیا گیا ان میں اوسط نقاط عدم فرق (سکنڈوں میں) مندرجہ ذیل مشاہدین کے یہاں حسب ذیل تھے۔

ونٹ ۷۲ء۰
کولریٹ ۷۵ء۰
ایسٹل . . . . (غالباً) ۷۵ء۰
مہنر ۷۱ء۰
اسٹیونس ۷۱ء۰
ماخ ۳۵ء۰
بیکولا . . . . (تقریباً) ۴ء۰

ان اعداد میں عجیب غریب بات یہ ہے، کہ تقریباً ۳/۴ سکنڈ کی مدت استنے بہت سے مشاہدہ کرنے والوں کے یہاں ایسی مدت زمانی ثابت ہوتی ہے، جس کا سمجھنا اور اعادہ کرنا سب سے زیادہ سہل ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ ہے، کہ ایسٹل اور مہنر دونوں نے یہ دیکھا کہ اس مدت کے حاصل ضرب کا درمیانی اعداد کی نسبت زیادہ صحت کے ساتھ اعادہ ہوا اور گلاس نے ایک طرح اپنے مشاہدات میں ہمیشہ ۲۵ء۱ سکنڈ کے اضافے سے ایک طرح کا دوران پایا ہے، پس اس سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ

ہمارا احساسِ زمانی بوقفات تیز ہوتا رہتا ہے۔ اور یہ وقفہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مختلف مشاہدے کرنے والوں میں مختلف ہوتا ہے۔

ہمارا احساسِ زمانی بھی، اور حواس کی طرح سے، قانون تقابل کے تابع معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات کافی صراحت سے ایسٹل کے مشاہدات میں معلوم ہو چکی ہے کہ اگر ایک وقفے سے پہلے طویل تر مدت گذر چکی ہو، تو اس کو نسبتہً کم بتلایا جاتا ہے، اور اگر اس سے پہلے نسبتہً چھوٹی مدت گذر چکی ہو، تو اس کو نسبتہً زیادہ بتلایا جاتا ہے۔

نیز اور حواس کی طرح سے ہمارا احساسِ زمانی بھی مشق سے تیز ہو جاتا ہے۔ میہز اپنے اور دوسرے مشاہدے کرنے حضرات میں اختلافات کو محض اسی سبب سے منسوب کرتا ہے۔

وقت کے وہ حصے جو کلک کلک کی آوازوں سے پر ہوتے ہیں اتنی ہی مدت کے خالی حصوں کے مقابلے ہیں، جب خالی حصوں کی مدت ایک یا دو سکنڈ سے زیادہ نہیں ہوتی ہے زیادہ طویل معلوم ہوتے ہیں۔ یہ صورت حال جو ایک نفسیاتی کو وہ واقعہ یاد دلاتی ہے، جو مکانات کو آنکھ سے دیکھنے میں پیش آتا ہے، اس وقت منقلب ہو جاتی ہے، جب طویل وقفے لئے جاتے ہیں۔ شاید اسی قانون کے مطابق ایسا ہوتا ہے، کہ ایک بلند آواز سے جو ایک تھوڑے سے وقفے میں محدود ہوتی ہے، وقفہ طویل محسوس ہونے لگتا ہے۔ اور ضعیف آواز سے نسبتاً کم معلوم ہونے لگتا ہے۔ ایسے وقفوں کا مقابلہ کرتے وقت جن میں آوازیں ہوں، اس بات کا لحاظ رکھنا چاہئے کہ آوازیں نہ تو بہت پست ہوں، اور نہ بہت بلند۔

وقفات زمانی کے ساتھ ایک قسم کا جذبی احساس ہوتا ہے، جس کو موسیقی میں لوگ عام طور پر جانتے ہیں۔ احساس تعجیل سرعت کے ایک وزن کے ساتھ اور احساس تاخیر دوسرے وزن کے ساتھ ہوتا ہے، اور یہ دو احساس مختلف ذہنی حالتوں کے ساتھ میل رکھتے ہیں۔ ڈیرارٹ نے وقت پیما کی ضربات کے سلسلوں کو سنا جن کی شرح فی منٹ ۴۰ سے لے کر ۲۰۰ تک تھی، اور یہ پایا کہ بہت تیز سے لے کر بہت سست تک سات مقولات کے تحت

آتی ہیں۔ احساس کے ہر مقولے میں وہ وقفات شامل تھے، جو یکے بعد دیگرے ایک رفتار کے حلقے میں ہوئے، ان کے علاوہ اور وقفات نہ تھے۔ یہ کمی نہیں بلکہ کیفی تصدیق ہوتی ہے۔ جو حقیقت میں ایک جمالیاتی تصدیق ہے، درمیانی مقولہ یعنی وہ رفتار جو نہ تیز تھی اور نہ سست اس میں تقریباً ۶۲ء سکنڈ کا وقفہ تھا، اور ویرارٹ کہتا ہے، کہ اس سے ایک طرح کی خوشگوار تال میل پیدا ہوتی تھی۔

راگ میں گت اور سم یا تال میل کا احساس لحن کے احساس سے بالکل مختلف ہوتا ہے، جن تانون کی تال میل بہت نمایاں ہوتی ہے، ان کو اس وقت بھی آسانی کے ساتھ پہچان سکتے ہیں، جب ان کو انگلیوں کے سروں سے میز پر بجا کر پیدا کیا جاتا ہے۔

خالی وقت کے محسوس کرنے کے لئے
ہمارے پاس کوئی حاسہ نہیں

اگرچہ وقت کو ضربات جس میں تقسیم کرنے سے یہ سمجھنے میں مدد ملتی ہے، کہ ٹھیک کس قدر وقت گذرا ہے، مگر اس قسم کی تقسیم بادی النظر میں اس کی روانی کے ادراک کے لئے لازمی معلوم نہیں ہوتی۔ کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اور خارجی عالم کی طرف سے خیالات کو بالکل الگ کر کے بیٹھ جائے، اور صرف زمانے کے گذرنے کی طرف اس طرح سے توجہ کرے جس طرح سے کہ شاعر کہتا ہے، کہ "مثل اس شخص کے جو شب کو زمانے کی روانی سننے اور تمام اشیائے عالم کو حشر کی طرف حرکت کرتے ہوئے، دیکھنے کے لئے آدھی رات کو جاگتا ہے"۔ اس قسم کی حالت میں ہم کو اپنے خیالات کے مادی مافیہ کے اندر کوئی تنوع نظر نہیں آتا، اور جو چیز ہم کو محسوس ہوتی ہے، وہ ایسی معلوم ہوتی ہے (اگر ہوتی بھی ہے) کہ ایسی خالص مدتوں کا سلسلہ ہے، جو ہماری ذہنی نظر کے آگے پھل پھول

رہی ہیں۔ آیا واقعاً ایسا ہوتا ہے، یا نہیں یہ سوال نہایت اہم ہے۔ کیونکہ اگر تجربے کی وہ صورت ہو، جیسی کہ بادی النظر میں ہم کو یہ معلوم ہوتی ہے، تو ہمارے اندر وقت کے محسوس کرنے کے لئے ایک علیحدہ حاسہ ہوتا ہے۔ اور یہ حاسہ ایسا ہوتا ہے، کہ اس کے لئے خالی وقت، مہیج صحیح ہے۔ اور اگر یہ فریب حواس ہے، تو شاید یہ صورت ہوگی، کہ مذکورۂ بالا تجربے میں ہم کو وقت کے گذرنے کا جو ادراک ہوتا ہے، وہ وقت کے پُر کرنے اور ہمارے اس مافیہ کے یاد رکھنے کی بنا پر ہوا ہوگا، جو ایک لمحہ پہلے اس میں تھا، اور جس کے مافیہ کے ساتھ ہم اپنے آپ کو متفق یا غیر متفق محسوس کرتے ہیں۔

بہت تھوڑی سی تاملی کوشش کے بعد یہ بات ثابت کی جا سکتی ہے، کہ آخر الذکر امکان صحیح ہے، اور ہم کو محسوس مافیہ کے بغیر مدت کا بھی اسی طرح ادراک نہیں ہو سکتا۔ جس طرح سے کہ امتداد کا نہیں ہو سکتا۔ جس طرح سے آنکھیں بند کرنے کے بعد ہم ایسا تاریک ساحت بصر دیکھتے ہیں، جس میں تاریک ترین روشنی کا کھیل ہمیشہ ہوتا رہتا ہے، اسی طرح سے یہ ہوتا ہوگا کہ ہم خارجی ارتسامات سے قطعاً علیحدہ نہ ہو جاتے ہوں گے، اور ہمیشہ کسی ایسے عالم میں غرق رہتے ہوں گے، جس کو ونٹ نے کسی مقام پر شعور عام کا جھٹ پٹا کہا ہے۔ ہمارا قلب حرکت کرتا رہتا ہے۔ نبضیں چلتی رہتی ہیں۔ الفاظ اور جملوں کے ٹکڑے تمثل میں گذرتے رہتے ہیں۔ یہ سب اس دھندلے گھر کی آبادی ہیں۔ اب یہ تمام اعمال با ترتیب و ہم آہنگ ہوتے ہیں، اور جس طرح سے یہ واقع ہوتے ہیں، بالکل اسی طرح ہم ان کو سمجھتے ہیں، یعنی تنفس اور توجہ کی نبضوں کو ہر ایک کی بلندی و پستی کے ساتھ ایک با قاعدہ تسلسل کے ساتھ سمجھتے ہیں۔ دل کی حرکت کو بھی اسی طرح سمجھتے ہیں۔ صرف یہ ہے کہ یہ نسبتہً بہت مختصر ہوتی ہے، لفظوں کو ہم علیحدہ علیحدہ نہیں بلکہ مربوط مجموعوں میں سمجھتے ہیں مختصر یہ کہ ہم اپنے ذہن کو کتنا ہی کیوں نہ خالی کر لیں، لیکن تغیر میں رہنے والے عمل کی کوئی نہ کوئی صورت باقی رہتی ہے، جس کو ہم محسوس کرتے ہیں، اور کسی طرح سے خارج نہیں کر سکتے۔ عمل اور اس کی ترتیب و موزونی کے

احساس کے ساتھ اس مدت کا بھی خیال رہتا ہے، جب تک کہ عمل جاری رہتا ہے۔ پس وقوف تغیر ایسی شرط ہے، جس پر ہمارا روانی زمانہ کا ادراک مبنی ہوتا ہے۔ لیکن اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود خالی وقت کے تغیرات، وقوف تغیر کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں۔ تغیر کے لیئے یہ ضروری ہے کہ یہ کسی معروف قسم کا ہونا چاہیئے۔ ایک خارجی یا داخلی حسی سلسلہ یا کوئی عزم و ارادے کا عمل۔

اور یہاں بھی ہم کو مکان کے ساتھ تمثیل نظر آتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بین ادراک مکان کی قدیم ترین صورت ہماری سطح حسی پر کسی قسم کی حرکت ہوتی ہے، اور یہ حرکت دراصل ایک سادہ اور مکمل احساس کی شکل میں ہوتی ہے، اور اس کا اجزائے مقومہ میں تجزیہ (یعنی تدریجی مقامات پر جسم متحرک کا بتدریج آنا) اسی وقت ہوتا ہے، جب ہماری تعلیم امتیاز بہت ترقی کر جاتی ہے، مگر حرکت ایک تغیر یا عمل ہوتی ہے، اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ زمانی اور مکانی دونوں دنیاؤں میں جن چیزوں کا پہلے علم ہوتا ہے، وہ عناصر نہیں ہوتیں، بلکہ مرکبات ہوتی ہیں علیحدہ علیحدہ اکائیاں نہیں ہوتیں بنے بنائے مجموعے ہوتی ہیں۔ ممکن ہے مجموعے عناصر سے بنے ہوں، مگر ہمارے عناصر سے واقف ہونے کا سبب یہ ہوتا ہے، کہ ہم مجموعوں کو مجموعوں کی حیثیت سے محسوس کر چکتے ہیں۔

خالی وقت کی روانی کا مطالعہ کرتے وقت (خالی سے مراد اضافتہً خالی ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) ہم اس کو وقفوں میں سمجھتے ہیں۔ جوں جوں ہم اس کو بڑھتا ہوا محسوس کرتے ہیں، ہم کہتے ہیں 'اب'، 'اب اب' یا ہم کہتے ہیں 'اور اور'، 'اور' مدت کی اکائی سے اس قسم کے سلسلے کے مرتب کرنے کو زمانے کی غیر مسلسل روانی کا قانون کہتے ہیں۔ اس کے غیر مربوط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہماری شناخت یا ادراک کے تدریجی اعمال غیر مربوط ہوتے ہیں۔ حس اسی قدر مسلسل ہوتی ہے، جس قدر کہ کوئی ادراک مسلسل ہو سکتی ہے۔ تمام مسلسل حسوں کے نام ضروب میں لیئے جاتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ

ان کا کوئی محدود حصہ گذر رہا ہے یا گذر چکا ہے۔ ہاگسن کے قول کے مطابق حس بمنزلہ پیمانے کے ہے، اور ادراک بمنزلہ آلۂ افتراق کے ہے جو اس کے طول کو متعین کر دیتا ہے۔ جب ہم ایک ہی مسلسل آواز کو سنتے ہیں تو ہمارے ذہن میں شناخت کے غیر مربوط جزد آتے ہیں، اور ہم بتدریج کہتے ہیں ہاں یہ وہی ہے یہ وہی ہے، یہی حال زمانہ کا ہے۔

تھوڑے سے ضروب کے بعد ہمارا مجموعی مقدار کا احساس دھندلا ہو جاتا ہے، اب ہم اس کو یا تو گن کر جان سکتے ہیں۔ یا گھڑی کو دیکھ کر یا اور کسی علامت کے ذریعے سے جب زمانہ گھنٹوں یا دنوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے، تو ہم کو اس کا تعقل قطعاً و مطلقاً علامات کے ذریعے سے ہوتا ہے، یا اس کے چند واقعات سرسری طور پر ہمارے ذہن میں گذر جاتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہم کو اس مدت کے پورے تمثل کا ہرگز دعوے نہیں ہوتا جو ان کے مابین واقع ہے۔ کسی شخص کو بھی اس زمانے اور پہلی صدی مسیحی اور اس زمانے اور دسویں صدی مسیحی کے مابین زمانے کی کمی و بیشی کا ادراک ہرگز نہیں ہوتا، اس میں شک نہیں کہ ایک مورخ کو طول مدت کے ساتھ اس زمانے کے ہزاروں واقعات اور مشہور تاریخیں یاد آجائیں گی اور اس وجہ سے کم مدت کے مقابلے میں یہ بڑا معلوم ہوگا۔ اور اسی وجہ سے اکثر لوگوں کا یہ خیال ہوگا کہ ہم کو گذشتہ ایک ہفتے کے مقابلے میں گذشتہ دو ہفتے کے زیادہ طویل ہونے کا ادراک براہ راست ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں زمانے کے متعلق کسی قسم کا بھی کوئی تقابلی وجدان نہیں ہوتا۔ بعض واقعات و حوادث سے زمانے کا استحضار ہوتا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ایک گھنٹے کا بھی جب مقابلہ کیا جاتا ہے، تو یہی ہوتا ہے۔ یہی حال چند میل کے فاصلے کا ہے، کہ اس میں بھی جب دو فاصلوں کا ہم باہم مقابلہ کرتے ہیں تو اس میں بھی اس تعداد کا خیال ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے ان کی پیمائش ہوتی ہے۔

اس کے بعد ہم ان تغیرات کو لیتے ہیں، جو مختلف طول کی مدتوں میں

ہمارے اندازے سے ظاہر ہوتے ہیں۔ بالعموم جو زمانہ دلچسپ اور گوناگوں تجربات میں بسر ہوتا ہے، وہ گزرتے وقت مختصر معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس خالی وقت گذرتے وقت بہت طویل معلوم ہوتا ہے، لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو بہت مختصر معلوم ہوتا ہے۔ سیر و تفریح کا ایک ہفتہ ممکن ہے بعد میں تین ہفتوں سے بھی زیادہ بڑا معلوم ہو۔ برخلاف اس کے ایک مہینہ بیماری کا بعد میں ایک دن سے زیادہ معلوم نہیں ہوتا۔ بعد میں زمانے کے طول کے محسوس ہونے کا انحصار اس زمانے کی یادداشتوں کی کثرت پر ہوتا ہے۔ جب ہم ماضی پر نظر ڈالتے ہیں تو کثرت اشیا واقعات و تغیرات اس کے منظر کو وسیع کر دیتے ہیں۔ خلا یک رنگی اور معمولی واقعات و حالات اس کو سکیڑ دیتے ہیں۔ فان ہولٹائی نے اپنے ناول "آوارہ گرد" میں ایک شخص اینٹن کا حال بیان کیا ہے کہ وہ اس گاؤں میں جو اس کا وطن تھا دوبارہ داخل ہوتا ہے۔

"وہ پکار اٹھتا ہے کہ سات برس ہوئے! سات برس ہوئے کہ میں یہاں سے بھاگا تھا۔ مگر اس عرصے میں اس قدر واقعات وقوع پذیر ہو چکے ہیں، کہ یہ زمانہ ستر برس سے بھی زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس کے باوجود جب میں گاؤں اور اس کے گرجا کے مینار پر نظر ڈالتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجھے نکلے ہوئے سات دن بھی نہیں گذرے۔"

پروفیسر لینرس (جن کی کتاب سے میں اس وقت اقتباس کو نقل کر رہا ہوں) انھوں نے ان مغالطوں کی توجیہ، ہمارے اس اصول سے کی ہے کہ جو یادیں تازہ ہوتی ہیں وہ یا تو بہت ہوتی ہیں یا کم ہوتی ہیں۔

"تجربات کا وسیع و گوناگوں حلقہ، جو اس کے اس روز سامنے تھا جس روز کہ اس نے گاؤں کو خیرباد کہا تھا، اب اس کے ذہن کے سامنے آتا ہے، اور اس کی تمثال اس کے سامنے ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ یکے بعد دیگرے سرعت کے ساتھ اس کی آوارہ گرد زندگی کی بڑی بڑی اور بوقلموں تمثالات آتی ہیں، جن کے اندر کوئی تاریخی ترتیب نہیں ہوتی، اور نہ تاریخی محرک سے

یہ پیدا ہوتی ہیں، بلکہ ہر قسم کے روابط کے ذریعے سے ایک تمثال دوسری تمثال کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہے۔ یہ تمثالات اس کے ذہن کے سامنے بلا کسی ترتیب کے ایک ساتھ لہراتی ہیں، جن میں غالباً پہلی تمثال پہلے سال کے واقعات کی ہوتی ہے، اور دوسری چھٹے کی۔ اس کے بعد فوراً ہی دوسرے سال کی تمثال سامنے آجاتی ہے، پھر پانچویں کی آجاتی ہے، اور پھر پہلے کی وغیرہ یہاں تک کہ ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ گویا ستر سال ہی گذر گئے ہوں گے، اور واقعات کی تمثالات کی کثرت سے اس کا دماغ چکرانے لگتا ہے.....
پھر ذہنی آنکھ اس تمام ماضی سے منہ پھیر لیتی ہے، اور خارجی آنکھیں گاؤں اور خصوصاً گرجا کے مینارے کی طرف دیکھتی ہیں۔ اس کا موجودہ منظر اس گذشتہ منظر کو یاد دلا دیتا ہے، یہاں تک کہ شعور محض اسی سے پُر ہو جاتا ہے۔ ایک منظر کا دوسرے منظر سے مقابلہ ہوتا ہے، اور ان کے مابین اس قدر کم تغیر معلوم ہوتا ہے، کہ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ان کے مابین صرف ایک ہفتہ ہی کا وقفہ حائل ہو۔"

جوں جوں ہماری عمر بڑھتی جاتی ہے، وقت ہم کو چھوٹا معلوم ہوتا جاتا ہے، یعنی دن مہینے اور سال ہم کو پہلے کی نسبت سے چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ امر کہ گھنٹے بھی پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں، بہت مشکوک ہے۔ منٹوں اور سکنڈوں میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا۔

جو شخص اپنی یادداشت میں بہت سے پانچ سال شمار کرتا ہو، اس کو خود سے یہ سوال کرنا چاہیے، کہ ان میں سے آخری یعنی گذشتہ پانچ سال اس سے پہلے پانچ پانچ سال کی نسبت زیادہ سرعت کے ساتھ گذر گئے ہیں۔ کوئی شخص اپنی ابتدائی طالبعلمی کے آٹھ یا دس سال کو یاد کر کے دیکھ لے، اس کو ایک زمانہ ایک صدی کے برابر معلوم ہو گا۔ ان کے مقابلے میں گذشتہ آٹھ دس سال کا مقابلہ کرو تو یہ زمانہ ایک گھنٹے کے مساوی معلوم ہو گا۔

پروفیسر پال جینٹ مندرجہ بالا سطور کے لکھنے کے بعد ایک حل پیش کرتے ہیں، مگر اس سے بھی پیچیدگی میں کسی قسم کی کمی واقع نہیں ہوتی۔ وہ کہتے

ہیں کہ ایک قانون ہے، جس کے مطابق انسان کی زندگی کے ایک دور کا ظاہری طول خود پوری زندگی کے مساوی معلوم ہوتا ہے۔ ایک دس سالہ بچے کو ایک سال اپنی کل زندگی کا $\frac{1}{10}$ محسوس ہوتا ہے، اور ایک پچاس سالہ شخص ایک سال کو اپنی کل زندگی کا $\frac{1}{50}$ محسوس کرتا ہے، حالانکہ پوری زندگی جتنی ہوتی ہے، اتنی ہی باقی رہتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ضابطہ اجمالاً ان مظاہر کو ظاہر کرتا ہے۔ مگر یہ اساسی نفسی قانون نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بات یقینی ہے کہ عمر کے بڑھنے کے ساتھ برس جو چھوٹے معلوم ہوتے جاتے ہیں، اس کی وجہ حافظے کے مافیہ کی یکسانی ہے، جس کی وجہ سے ماضی قریب کا ساحت نظر سادہ ہوتا جاتا ہے۔ جوانی میں ہم کو دن کے ہر گھنٹے میں ذہنی یا خارجی بالکل ہی نیا تجربہ ہو سکتا ہے۔ اس وقت فہم تیز اور ماسکہ قوی ہوتا ہے، اور ہماری اس وقت کی یادداشتیں مثل اس وقت کے جو تیز اور دلچسپ سفر میں صرف ہوا ہو، پیچیدہ گوناگوں اور گہری ہوتی ہیں۔ مگر چونکہ ہر سال اس قسم کے تجربے کے لئے کسی نہ کسی جزو کو معمولی روزمرہ میں منتقل کر دیتا ہے، جس کی طرف ہم مشکل سے توجہ کرتے ہیں، اس لئے دن اور ہفتے بہت ہی چھوٹے رہ جاتے ہیں، اور برس کھوکلے ہو کر گر پڑتے ہیں۔

اب تک زمانۂ ماضی کے بظاہر مختصر معلوم ہونے پر گفتگو تھی، اب زمانۂ حال کے اختصار کو لو۔ گذرتا ہوا زمانہ اس وقت کم معلوم ہوتا ہے، جب اس میں اس قدر مصروفیت ہوتی ہے، کہ خود وقت کے دیکھنے اور اس پر توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا۔ جو دن خوشی اور چہل پہل میں گذرتا ہے، وہ گذرتا ہوا معلوم ہی نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو دن انتظار اور تبدیلی کی گرسنہ خواہش میں گذرتا ہے، وہ برسوں کے برابر محسوس ہوتا ہے، تکان الکسی بدمزگی گرانی وقت یہ الفاظ ایسے ہیں، جن کے مرادف تقریباً ہر زبان کے اندر موجود ہیں، ایسا اس وقت ہوتا ہے، جب ہم بیکاری سے تنگ آکر خود وقت کے گذارنے کی طرف توجہ کرنے لگتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم کسی شئے کے لینے کا انتظار کر رہے ہیں یا کسی ارتسام کے لئے

تیار ہیں، لیکن جب وہ شئے ہم کو نہیں ملتی، یا جب اس ارتسام کو حاصل نہیں کرتے، تو ہم کو خلائے زمانی کا احساس ہونے لگتا ہے۔ اس قسم کے تجربات اگر بار بار ہوں تو ہم کو ان سے خود وقت[1] کی وسعت کا نہایت شدت کے ساتھ خیال پیدا ہوتا ہے۔ آنکھیں بند کر کے بیٹھ جاؤ اور کسی شخص سے کہدو کہ جب ایک منٹ پورا ہو جائے تو تمھیں بتا دے۔ تم کو ایک منٹ کا وقفہ حیرت انگیز طور پر طویل معلوم ہوگا۔ تم کو یہ وقفہ اسی طرح طویل معلوم ہوگا، جس طرح سے کہ سمندر کے سفر کا پہلا ہفتہ، اور یہ معلوم کر کے حیرت ہوگی، کہ تاریخ اس قسم کے ہزاروں دور دیکھ چکی ہے، اور اس کی وجہ صرف یہ ہوگی کہ تم محض وقت کے گذرنے کی طرف متوجہ ہو گے اور تمھاری توجہ کے اندر یہ قابلیت ہے کہ اتنے چھوٹے سے حصے کے بھی صدہا اجزا کر سکتی ہے۔ تجربے کی وحشت اس کے غیر دلچسپ ہونے سے بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ ہیجان تجربے کی دلچسپی کے لئے ایک ضروری جزو ہے۔ اور محض وقت کے محسوس کرنے سے بھی شاید ہی کوئی غیر ہیجانی تجربہ ہو[2]۔ وکمان کہتا ہے کہ تکان کا احساس حال کے خلاف ایک طرح کی صدائے احتجاج ہوتی ہے۔

[1] ۔ خالی وقت کا اس وقت نہایت شدت کے ساتھ احساس ہوتا ہے، جب یہ گانے یا تقریر کے اندر وقفے کی صورت میں ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک واعظ منبر پر یا ایک پروفیسر اپنی میز پر دوران تقریر میں خاموش ہو جاتا ہے۔ یا ایک سازندہ (بعض اوقات ایسا جان بوجھ کر کیا جاتا ہے) اپنے تمام آلات کو ایک دم روک دیتا ہے۔ ہم ہر لحہ سلسلے کے جاری ہو جانے کی توقع کرتے ہیں، اور اس انتظار میں ہم سب سے زیادہ خالی وقت کو محسوس کرتے ہیں۔ ایک اور مثال لو بہت سی آوازوں والا نغمہ بج رہا ہے، کہ اچانک ایک ایسی آواز سنائی دیتی ہے جس کا سر طویل ہوتا ہے، اور باقی تمام آوازیں خاموش ہو جاتی ہیں ..... یہ ایک سر بہت طویل معلوم ہوگا۔ کیونکہ اس کے ساتھ ہم اور سازوں کے سروں کے سننے کی بھی امید کرتے ہیں مگر وہ سنائی نہیں دیتے۔ (ہربارٹ نفسیات صفحہ ۱۱۵)

[2] ۔ درد و کرب کی رات بے حد طویل معلوم ہوتی ہے۔ ہم ایک ایسے لمحے کا انتظار

اسی کے بالکل مماثل تغیرات ہمارے شعور مکان میں واقع ہوتے ہیں۔ ایسی سڑک جس پر ہماری کوئی شئے گر پڑی ہو، اور ہم اس کی تلاش میں لوٹ کر دیکھ رہے ہوں، اور ہر قدم پر ہم کو اس کے مل جانے کی توقع ہو، وہ ہم کو جتنی کہ پہلی بار جانے پر معلوم ہوئی تھی اس سے طویل تر معلوم ہوتی ہے۔ وہ زمین جس کو ہم اپنے قدموں سے ناپتے ہوں، اس سے طویل تر معلوم ہوتی ہے، جب ہم اس پر سے ناپنے کے خیال کے بغیر گذر جاتے ہیں۔ اور عموماً جس مکان کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں، وہ ہم پر اپنی مکانیت کا زیادہ اثر چھوڑ جاتا ہے، بہ نسبت اس مکان کے جس کے ہم محض مافیہ پر نظر ڈال لیتے ہیں۔

میں یہ نہیں کہتا، کہ اندازے کے تمام تغیرات کی توجیہ صرف یہ کہہ کر کی جاسکتی ہے کہ مافیہ زمانہ بہت پُر اور دلچسپ یا بہت سادہ اور غیر دلچسپ ہے۔ بڑھاپے کی وجہ سے وقت کے مختصر محسوس ہونے اور تکان کی بنا پر اس کے طویل معلوم ہونے میں ممکن ہے کوئی بہت ہی عمیق علت عامل ہو۔ اگر اس قسم کی کوئی علت ہے، تو اس کی تحقیق صرف اس طرح سے ہوسکتی ہے، کہ ہم معلوم کریں، کہ وقت ہی کا ادراک کیوں ہوتا ہے۔ اس تحقیق کی ہم کوشش کرتے ہیں، اگرچہ کامیابی کی کچھ زیادہ توقع نہیں۔

زمانۂ ماضی کا احساس ایک موجودہ احساس ہوتا ہے

اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے، کہ ہم کو سورج کی روشنی، یا دھماکے کی آواز

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کرتے رہتے ہیں جو کبھی نہیں آتا یعنی وہ لمحہ جب یہ دور ہو۔ مگر اس تجربے کی تکلیف اس طرح سے گرانیٔ وقت کے نام سے موسوم نہیں کی جاتی جس طرح سے خالی وقت کے گذرنے کی تکلیف کو موسوم کیا جاتا ہے۔ درد و کرب کی تکلیف وہ شئے ہوتی ہے جو ہمارے حافظے کو متاثر کرتی ہے۔ جیسا کہ پروفیسر لینزرس کہتے ہیں، کہ اس صورت میں ہم جس چیز کو محسوس کرتے ہیں وہ تکلیف کی طویل مدت ہوتی ہے، نہ کہ طویل مدت کی تکلیف۔

کا ادراک کیوں ہوتا ہے، تو ہم جواب دیتے ہیں، کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک خارجی قوت سے اثیری امواج یا ہوائی امواج ہمارے دماغ سے ٹکراتی ہیں اور اس میں ایسے تغیرات پیدا کرتی ہیں جو روشنی اور آواز کے شعوری ادراکات کے مطابق ہوتے ہیں۔ مگر یہ بات بھی ہم جلدی سے کہدیتے ہیں، کہ نہ تو روشنی اور نہ آواز اثیری یا ہوائی امواج کی نقل کرتی ہے۔ یہ صرف ان کو علامات کے ذریعے سے ظاہر کرتی ہیں۔ ہیلم ہولٹز کہتا ہے، کہ صرف ایک صورت میں اس قسم کی نقل ہوتی ہے "جس صورت میں ہمارے ادراکات خارجی حقیقت کے مطابق ہو سکتے ہیں، وہ زمانی تسلسل کے مظاہر ہیں۔ ہموقتی تدریج اور ہموقتی یا تدریج کا باقاعدہ لوٹنا حسوں میں بھی ہو سکتا ہے، اور خارجی واقعات میں بھی۔ اس قسم کے واقعات جیسا کہ ان کا ادراک ہے، زمانے میں ہوتے ہیں، اسی وجہ سے آخرالذکر کے زمانی علائق اول الذکر کی صحیح نقل ہو سکتے ہیں۔ گرج کی حس بجلی کی حس کے بعد ہوتی ہے جس طرح سے کہ ہوا کے پُر آواز پیچ و تاب جو برقی اخراج کی بنا پر ہوتے ہیں، وہ مشاہدہ کرنے والے کے پاس پر ضیا اثیر سے بعد میں پہنچتے ہیں۔"

اس قسم کے غور و فکر میں مصروف ہونے سے انسان کو یہ تجربہ ہوتا ہے، کہ وہ خود بخود کسی نظری نتیجے کی طرف دھکیلا جا رہا ہے۔ اور وہ یہ خیال کرنے لگتا ہے، کہ آخر کار میں نے وقوف کے راز کو پا لیا ہے، حالانکہ ہنوز دہلی دور است کا مضمون ہوتا ہے۔ ہم خود سے کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ کونسی بات قرین فطرت ہو سکتی ہے کہ اشیا کے تسلسل اور ان کی مدتیں معلوم ہو جائیں۔ خارجی قوتوں کا سلسلہ دماغ کے اوپر خود کو ایک سلسلے ہی کی صورت میں ثبت کر دیتا ہے، اور دماغ کے تدریجی تغیرات کی ذہنی چشمے کے اُتار چڑھاؤ بالکل نقل ہوتے ہیں۔ چشمہ ذہنی چونکہ خود کو محسوس کرتا ہے، اس لیئے اس کو اپنی حالتوں کے زمانی علائق کو بھی محسوس کرنا چاہیئے۔ مگر چونکہ یہ خارجی زمانی علائق کی نقول ہوتی ہیں یہ ان کو بھی لازمی طور پر جانتی ہوں گی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ آخرالذکر زمانی علائق خود اپنے وقوف

کا بھی باعث ہوتے ہیں۔ یا بہ الفاظ دیگر ان تغیرات ذہنی میں سے جو ذہن کو متاثر کرتے ہیں، محض زمانے کا وجود زمانے کا ذہن کو ادراک ہونے کی کافی علت ہے۔

بدقسمتی سے یہ فلسفہ کچھ بہت ہی بے ڈھنگا سا ہے، اگرچہ ہم خارجی تسلسلوں کو ایسی قوتیں سمجھیں جو دماغ پر اپنی تمثال ثبت کر دیتی ہیں، اور داخلی تسلسلوں کو ایسی جو ذہن پر اپنی تمثال ثبت کرتی ہیں پھر بھی ذہن کے تغیرات کے تدریجی ہونے، اور ان تغیرات کے تسلسل سے واقف ہونے کے مابین اتنی بڑی خلیج حائل ہے، جتنی کسی موضوع و معروض کے وقوف کے مابین ہو سکتی ہے۔ تسلسل احساسات بجائے خود احساس تسلسل نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ ہمارے تدریجی احساسات کے ساتھ ان کے تسلسل کا خیال بھی ہوتا ہے، اس لئے اس کو ایک علٰحدہ واقعہ سمجھنا چاہیئے، جس کے لئے ایک علٰحدہ توضیح کی ضرورت ہے۔ اس بات سے کہ علائق زمانی کے احساسات اپنے کو معمولاً جانتے ہیں، اس پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

مضمون کے شروع ہی میں یہ بیان کر چکا ہوں، کہ ماضی کے بحیثیت ماضی جاننے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ اس کا حال کے ساتھ علم ہو، اور موجودہ وقت کے اندر ہو۔ چونکہ اس بات کو اچھی طرح سے سمجھنا ضروری ہے، اس لئے میں اعادے کے خوف کے باوجود اس کی طرف پھر رجوع کرتا ہوں۔ ولکمان نے اس بات کو نہایت ہی خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے، جس کی عبارت حسب ذیل ہے۔

"تصور زمانی کی اصل کے متعلق اگر سوال کیا جائے تو ممکن ہے، اس کا کوئی محض سلاسل تصورات کی طرف اشارہ کر کے جواب دینے لگے، جس کے مختلف افراد اول سے لے کر آخر تک یکے بعد دیگرے کامل وضاحت تک پہنچتے ہیں۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ تدریجی تصورات تصور تدریج تو نہیں ہوتے۔ اگر تصور ا ہو، اور پھر تصور ب آئے، تو شعور میں محض ایک کا دوسرے سے تبادلہ ہو جاتا ہے۔ یہ امر کہ ب ا کے بعد آتا ہے، ایسا واقعہ

جس کا ہمارے شعور کے لئے وجود نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بعد کا لفظ نہ تو ا کے اندر موجود ہے، اور نہ ب کے اندر، اور کوئی تیسرا تصور فرض نہیں کیا گیا۔ ا کے بعد ب کے آنے کا خیال اس سے مختلف ہے، جس نے پہلے تو ا کو پیدا کیا اور پھر ب کو۔ اور یہ پہلی قسم کا فکر اس وقت تک معدوم ہوتا ہے، جب تک فکر ا اور فکر ب موجود ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جب ہم اس معاملے پر بغور نظر ڈالتے ہیں، تو ہم اس مقابلے تک پہنچتے ہیں، کہ اگر ا اور ب کو ایک سلسلے میں واقع ہوتا ہوا فرض کیا جائے، تو ان کو ایک وقت میں فرض کیا جائے اور اگر ہم ان کو یکے بعد دیگر واقع ہوتا ہوا خیال کریں، تو ہم کو ان کا ایک ساتھ بھی خیال کرنا چاہیے۔"

اگر ہم اپنے فکر کے چشمۂ زمانی کو ایک افقی خط سے ظاہر کریں، تو چشمے کا خیال یا اس کی لمبائی کے کسی حصے یعنی ماضی حال و مستقبل کا خیال افقی خط کے کسی نقطے پر عمود کی شکل میں ہوگا۔ اس عمود کا طول کسی ایسے معروض یا ظرف کے لیے ہے جو اس حالت میں، وہ وقت ہے، جس کا خیال ہوا ہے اور وہ سب کچھ ہے جس کا چشمہ کے اس واقعی لمحہ کے ساتھ خیال ہوا ہے، جس پر کہ عمود قائم کیا گیا ہے، مسٹر جیمس وارڈ اپنے اس عالمانہ مضمون میں، جو انھوں نے انسائکلوپیڈیا برٹینیکا طبع نہم کے لیے نفسیات پر لکھا ہے، اس صورت حال کو نہایت عمدگی سے بیان کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں۔

"اگر ہم تسلسل کو ایک خط سے ظاہر کریں، تو ہم وقتی کو ایک دوسرے خط سے ظاہر کر سکتے ہیں جو پہلے پر عموداً واقع ہوگا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ وقت خالی یعنی زمانی چوڑائی کے بغیر زمانی لمبائی محض انتزاع ہے۔ اب وقت سے بحث کرتے وقت جس صورت میں کہ یہ ہوتا ہے، ہم کو پہلے خط سے بحث کرنی ہوتی ہے، اور وجدان زمانہ سے بحث کرتے وقت دوسرے خط سے تعلق ہوتا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح سے کہ فاصلے کو تناظر میں ظاہر کرتے وقت، ہم ان خطوط تک محدود رہتے ہیں، جو ایک سطح مسطح کے خطوط میں عمق کے اصلی خط پر عموداً ہوتے ہیں، تسلسل واقعات فرض کر کہ حسی ارتسامات

ا ب ج د ہ میں ...... ب کی موجودگی کے معنی یہ ہیں کہ ا و ج غیر موجود ہیں، لیکن اس تسلسل کے احضار کے معنی یہ ہیں، کہ کسی نہ کسی شکل میں ا ب ج د کے دو یا زائد احضار ایک وقت میں موجود ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ماضی حال مستقبل زمانی فرق ہیں، لیکن احضار میں جو شئے کہ ان فرق کے مطابق ہے، وہ شعور میں ایک وقت میں ہوتی ہے۔"

پس گزشتہ معروضات کا موجودہ شعور پر ایک طرح کا تناظری اظلال ہوتا ہے، جو اس تناظری اظلال کے مشابہ ہے، جو مناظر قدرت کا عکاس کے پردے پر ہوتا ہے۔

اور چونکہ ہم ابھی یہ بیان کر چکے ہیں، کہ ہمارا میز ادراک زمانی زیادہ سے زیادہ بارہ سکنڈ تک طویل ہو سکتا ہے (اور ہمارا دھندلا ادراک زمانی غالباً ایک ڈیڑھ منٹ سے زیادہ نہیں ہو سکتا) اس لئے ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا، کہ یہ مقدار زمانی شعور کے ہر گذرنے والے لمحے میں دماغی عمل کی کسی ایسی مستقل خصوصیت سے، جس سے کہ شعور وابستہ ہوتا ہے، کافی وضاحت کے ساتھ منعکس ہو جاتی ہے۔ دماغی عمل کی یہ خصوصیت فی نفسہ جو کچھ بھی ہو، لیکن یہی ہمارے واقعۂ زمانی کے ادراک کا باعث[1] ہونی چاہیئے۔ جس مدت کا اس طرح سے ادراک ہوتا ہے خود وہ جیسا کہ ہم چند صفحے پہلے کہہ چکے ہیں، بہ مشکل نمائشی حال سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس کا معروض ہمیشہ متغیر رہتا ہے جس سرعت سے واقعات اس کے سامنے آتے ہیں، اسی سرعت کے ساتھ چلے جاتے ہیں، اور ان میں ہر ایک اپنے زمانی متلازم کو "ابھی نہیں" "ابھی اور نہیں" "اب ہوتا ہے" "اب ہو گیا" میں بدلتا چلا جاتا ہے۔ لیکن اصلی حال یا وجدانی مدت اپنی جگہ پر اسی طرح سے مستقل رہتی ہے جس طرح سے کہ قوس قزح آبشار پر۔ اور اس کی کیفیت میں چشمے کی روانی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان میں سے جو واقعہ

---

[1] ادراک کرنے کی علت نہ کہ اس معروض کی جس کا ادراک ہوتا ہے۔

گذرتا ہے، وہ اپنے اندر دوبارہ ہونے کی قوت رکھتا ہے۔ جب اس کا اعادہ ہوتا ہے، تو یہ اپنے ساتھ مدت کا بھی اعادہ کرتا ہے، اور اپنے ساتھ ان رفقا کا بھی جو دراصل اس سے ذرا ہی قبل یا ذرا ہی بعد گزرے تھے۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ جب ایک واقعہ حال اصلی کے آخری سرے سے گذر جاتا ہے، تو اب اس کا اعادہ حال اصلی میں اس کے براہ راست ادراک سے بالکل مختلف شئے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی جاندار محاکاتی اعادے سے بالکل معرا ہو، لیکن اس کے باوجود اس میں حاسہ زمانی بھی موجود ہو۔ لیکن اس میں زمانی حس صرف گذرنے والے چند سکنڈ کے احساس تک محدود ہوگی۔ اس سے زیادہ وقت اس کو یاد نہ آئے گا۔ میں نے یہاں محاکات کو فرض کیا ہے، کیونکہ میں یہاں انسانوں سے بحث کر رہا ہوں، جن کی یہ قوت عام طور پر معروف ہے۔ اس طرح سے حافظے میں اشیا تاریخ کے اعتبار سے پھیلی ہوتی ہیں۔ تاریخ دار ہونے کے معنی ایک دوسرے سے مقدم یا موخر ہونے کے ہیں۔ کسی شئے کی تاریخ محض موجودہ شئے یا کسی گذشتہ یا آیندہ شئے کے اعتبار سے ماقبل و مابعد ہونے کا رشتہ ہے۔ بعض اشیا کی تاریخ کا تعین ہم محض اس طرح سے کرتے ہیں کہ ہم ان کو ذہن میں محض ماضی یا مستقبل کی جہت میں پھینک دیتے ہیں، مثلاً جس طرح سے مکان میں ہم انگلستان کا خیال اس طرح سے کرتے ہیں، کہ یہ مشرق میں واقع ہے، یا چارلسٹن کو جنوب میں خیال کرتے ہیں۔ مگر ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ہم ایک شئے کو قطعی طور پر متعین کریں اور اس کو دو گذشتہ یا آیندہ سلسلوں میں سے کسی ایک کی دو ایسی چیزوں کے مابین داخل کریں جن کا تعلق واضح طور پر

لہ۔ وڈلکمان کہتا ہے کہ "بس" اور "ابھی نہیں" صحیح زمانی احساسات ہیں، اور ہم زمانے سے ان کے علاوہ اور کسی طریقے سے واقف ہی نہیں ہیں (نفسیات ف ۳)۔ یہ بات اگرچہ ہمارے زمانی احساس کے متعلق صحیح نہیں ہے، مگر واقعات میں ہمارے احساس تاریخ کے متعلق صحیح ہے۔

ہو چکا ہو، مثلاً جس طرح ہم انگلستان یا چارلسٹن کا اس طرح سے تعقل کریں کہ اتنے میل دور[۱] ہے۔

وہ اشیا اور واقعات جن کا اس طرح سے مبہم یا صحیح طور پر تعین ہوتا ہے آیندہ ان طویل زمانی وقفوں کی علامات بن جاتی ہیں، جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اسی اعتبار سے جب ہم ان میں سے بہت یا چند کا خیال کرتے ہیں، تو اس وقت کو جس کو یہ ظاہر کرتی ہیں، طویل یا مختصر خیال کرتے ہیں۔ مگر ان تمام زمانوں کا جن کا کہ تعقل ہوتا ہے، اصل نمونہ نمایشی حال ہوتا ہے، جس کی مختصر مدت کا ہم کو ذاتی طور پر ہر وقت احساس رہتا ہے۔

[۱] جس طرح سے ہم سال بناتے ہیں، اسی طرح سے میل بھی بناتے ہیں۔ کاروں میں سفر کرنے سے مختلف نظری ساحتیں ہمارے آنکھوں کے سامنے سے گذرتی ہیں۔ جب وہ ساحتیں جو گذر چکی ہیں، حافظے میں تازہ ہوتی ہیں، تو وہ اپنی باہمی ترتیب کو اس لئے باقی رکھتی ہیں، کہ ان کے مافیہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ ہم ان کے متعلق ایک دوسرے کے پیچھے ہونے کا خیال کرتے ہیں، اور نظری ساحتوں کے ایک جم غفیر میں سے ہم اس کا احیا کرسکتے جس کا اب احضار ہو رہا ہے، اور اس طرح سے ہم اس مکان کا اندازہ کرتے ہیں جو طے ہوا ہے۔

اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ، ادراک زماں ادراک مکان کے بعد ترقی کرتا ہے، کیونکہ بچے کل گذشتہ اور کل آنے والی کے علاوہ اور تمام تاریخوں کا نہایت ہی مبہم تصور رکھتے ہیں۔ لیکن یہ تصور اس مکان کے تصور سے زیادہ مبہم نہیں ہوتا جو ان کے مکانی وجدان کی اکائی سے زیادہ ہوتا ہے۔ حال ہی میں میرے چہار سالہ بچے نے ایک ملاقاتی سے یہ کہا تھا کہ میں ایک ہفتہ دیہات میں رہا ہوں۔ چونکہ وہ تین ماہ رہا تھا، اس لئے ملاقاتی نے اظہار حیرت کیا۔ تو اس پر بچے نے اپنے بیان کی صحت کرتے ہوئے کہا کہ بارہ سال رہا ہوں۔ لیکن بچے نے بالکل ویسی غلطی اس وقت کی جب اس نے یہ دریافت کیا کہ کیا بوسٹن کیمبرج سے سو میل نہیں ہے، حالانکہ فاصلہ تین میل سے زیادہ نہیں ہے۔

حاسۂ زمانی کون سے دماغی عمل پر مبنی ہے

اب سوال یہ ہے کہ یہ حسیت دماغی عمل کے کون سے عنصر پر مبنی ہو سکتی ہے؟ یہ تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں، کہ یہ خود عمل کی مدت پر تو مبنی ہو نہیں سکتی۔ اس کو کسی ایسے عنصر پر مبنی ہونا چاہیے، جو عمل کے ہر لمحے میں موجود رہتا ہو، اور اس عنصر کو اپنے متلازم احساس کے ساتھ وہی پر اسرار علاقہ ہو، جو عصبی فعلیت کے اور تمام عناصر اپنے نفسی نتائج کے ساتھ رکھتے ہیں اب یہ نتائج جو بھی کچھ ہوں۔ زمانے کے بارے میں یہ عنصر کیا ہوتا ہے، اس کے متعلق متعدد تجاویز پیش کی گئی ہیں۔ ان[1] ایسی تعلیقات میں ذکر کرکے مختصراً اس نتیجے کو ذکر کرتا ہوں، جو ان کے اور واقعات کے مطالعے سے مرتب ہوتا معلوم ہوتا ہے، اگرچہ یہ نتیجہ بالکل خام ہے۔

---

[1] ان میں سے اکثر توجیہات محض علامات بیان کرتی ہیں، جو ارتسامات کے ساتھ وابستہ ہو کر، ان کو زمانے کے اندر ایک خاص وقت سے منسوب کرتی ہیں یا بہ الفاظ دیگر ان کو ان کی ترتیب سے منسوب کرتی ہیں۔ مگر اس بات کی توجیہ نہیں کرتیں کہ یہ ترتیب زمانی کیوں ہو۔ ہربارٹ کی آیندہ توجیہ ادراک زمانی کا محض سیدھا سادھا بیان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ اس وقت ہوتی ہے، جب ہم ایک سلسلے کے آخری رکن کے ساتھ پہلے رکن کا بھی خیال کرتے ہیں۔ اس وقت کل سلسلہ ہمارے فکر کے اندر تازہ ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کی وقت پشت کی سمت میں کم ہوتی جاتی ہے۔ اسی طرح سے ڈروبش جو یہ اضافہ کرتا ہے کہ یہ ایسا سلسلہ ہوتا ہے، جو ابھی سے گذرا ہوا معلوم ہوتا ہے، تو اس میں گذرے ہوئے کا لفظ ایسا ہے، جو اس قسم کے بیان کی دوری نوعیت کو اور بھی زیادہ صراحت کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ ٹی ایچ وائنٹز اسی قسم کے دور کا مرتکب ہوتا ہے، جب وہ ہمارے زمانی شعور کی توجیہ میں یہ کہتا ہے، کہ شعور زمانی ادراکات کو توقعات کے مطابق کرنے کی چند ناکام کوششوں سے عالم وجود میں آتا ہے۔ وولکمان کا یہ ضمیاتی بیان کہ گذشتہ

نظام عصبی میں، جمع مہیجات کے مظہر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر مہیج اپنے بعد ایک طرح کی مخفی فعلیت چھوڑ جاتا ہے، جو رفتہ ہی رفتہ زائل ہوتی ہے۔ (دیکھو صفحہ ۸۲۔۸۵ اصل) اسی واقعے کا نفسیاتی ثبوت ان تمثالات مابعد سے ملتا ہے،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ استحضارات اور موجودہ احضارات کو شعور کے مرکز سے خارج کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور ناکام رہتے ہیں، اسی مغالطے کا شکار ہے۔ مگر یہ تمام بیانات ایک امر میں متفق ہیں، اور وہ یہ کہ ان سب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مختلف واقعات کے دماغی اعمال ایک وقت میں اور مختلف شدتوں کے ساتھ تہیج ہونے چاہیں، تب کہیں ادراک زمان ممکن ہو سکتا ہے۔ بعد کے مصنفین نے اس تصور کو زیادہ صحیح کر دیا ہے۔ چنانچہ لپس کہتا ہے کہ "حسیں پیدا ہوتی، شعور پر قابض ہوتی، خفیف پڑکر تمثالات میں منتقل ہو جاتی اور محو ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ جب ان میں سے دو" اور ب اس عمل میں سے ایک وقت گذرتے ہیں، یا جب ایک دوسرے سے مقدم یا موخر ہوتا ہے، تو ان کے ماند پڑنے کی حالتیں یا تو مطابق ہوں گی یا مختلف ہوں گی۔ اور فرق اس فرق کے متناسب ہوگا جو ان کے آغاز کے چند لمحوں میں رہا ہو۔ چنانچہ تمثالات میں کیفیت کے فرق ہوتے ہیں، جن کو ذہن ان کی زمانی ترتیب کے مطابق فرقوں میں تحویل کر سکتا ہے۔ خارجی زمانی علائق اور ذہنی زمانی علائق کے درمیان کوئی حد اوسط ان پہلو کے فرقوں کے علاوہ ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے لپس ان کو زمانی علامات کے نام سے موسوم کرتا ہے، اور جلدی سے یہ بھی کہہ دیتا ہے کہ ذہن ان کی شدت کی ترتیب کو زمانی ترتیب میں تحویل کر لیتا ہے وہ بالکل ناقابل توجیہ ہے۔ ایم گویاؤ کا بیان اپنے متقدمیں سے سوائے طرز ادا کی دلکشی کے علاوہ اور کسی بات میں مشکل ہی سے مختلف ہے۔ ہر تغیر ٹوٹنے والے ستاروں کی طرح سے ایک روشن لکیر چھوڑ جاتا ہے۔ ہر تمثال اس نسبت سے زیادہ ماند پڑنے والی حالت میں ہوتی ہے جس نسبت سے اس کا اصل دور ہوتا ہے۔ تمثالات کی اس قسم سے مدت کا احساس ہوتا ہے یعنی محض زمانی صورت کا یا زمانے کی بنیاد کا۔ ماضی حال و مستقبل کا امتیاز ہماری فعلی فطرت سے پیدا ہوتا ہے۔ مستقبل (وائٹز کی طرح سے) وہ ہے جو میں چاہتا ہوں مگر ہنوز رکھتا نہیں بلکہ جس کے لیے انتظار کرنا چاہیئے۔ یہ سب صحیح ہے مگر یہ کوئی توجیہ نہیں ہے۔

جن کا ہم کو حسی مہیج کے زائل ہونے کے بعد ادراک ہوتا ہے۔ ممکن ہے ایک شئے کے گذر جانے کے بعد، اس کی تمثال مابعد میں ہم کو ایسی خصوصیات معلوم ہوں، جن کو ہم اصل میں معلوم نہ کر سکے تھے۔ ممکن ہے کہ ایک آواز کے معنی پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مسٹر وارڈ اپنے انسائیکلو برٹینیکا کے مضمون میں زمانی علامت کے تعین کرنے کی زیادہ لطیف کوشش کرتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ مختلف چیزوں کی ایک تعداد میں، جن کو تدریجی خیال کیا جاتا تھا، مگر جن کا خیال ایک ہی وقت میں ہوتا ہے، اس امر کو متعین کیا جائے کہ ان میں کون سی پہلے ہوتی اور کون سی پیچھے۔ وہ کہتا ہے کہ اب ج د کے ہر بین استحضار کے بعد، حرکت توجہ کا وہ استحضار حائل ہو سکتا ہے، جس کا ہم کو ایک شئے سے دوسری شئے کی طرف گذرنے میں وقوف ہوتا ہے۔ یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ اپنی موجودہ یاد میں ہم اس کے حائل ہونے کا کوئی براہ راست ثبوت نہیں رکھتے۔ اگرچہ میں خیال کرتا ہوں کہ اس کی اس رجحان کے اندر ایک بالواسطہ شہادت ملتی ہے، جو تصورات کی روانی میں اس ترتیب کے اختیار کرنے کا ہوتا ہے، جس میں احضارات کی طرف پہلے توجہ ہوتی ہے۔ جب توجہ کی جہت بدل جاتی ہے، تو خود حرکت سے ہم کافی واقف ہوتے ہیں، اگرچہ ایسی حرکتوں کے باقیات معمولاً کافی نمایاں نہیں ہوتے۔ پس یہ باقیات ہماری زمانی علامات ہوتی ہیں۔ لیکن محض زمانی علامات سے زمانی تناظر کی کل تصویری صحت فراہم نہیں ہو جاتی۔ ان سے ہم کو صرف ایک مقررہ سلسلہ مل جاتا ہے۔ لیکن فراموشی کا قانون جب ہم سلسلے کے ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف جاتے ہیں، شدت میں تدریجی تغیر کو یقینی کر کے اس نتیجے کے پیدا ہو جانے کا باعث ہو جاتا ہے، جس کو ہم زمانی فصل کہتے ہیں۔ اس قسم کے تغیرات شدت بجائے خود ہم کو بعید کے زیادہ واضح اور قریب کے کم واضح استحضارات کے مابین غلط میں مبتلا کر دیں گے، لیکن اس غلطی سے ہم کو زمانی علامات بچا تی ہیں، جہاں حافظے کا سلسلہ نامکمل ہوتا ہے، اس قسم کی غلطیاں اکثر ہوتی ہیں۔ دوسری طرف جہاں اس قسم کے تغیرات خفیف اور ناقابل ادراک ہوتے ہیں، اگرچہ حافظے کا سلسلہ مکمل ہو، پھر بھی زمانے کے تقابلی فاصلے کا ایسا احساس نہیں ہوتا جیسا کہ زیادہ قریب اور

ہم چند سکنڈ بعد غور کریں اور کہیں کہ اوہو اس کے یہ معنے تھے۔ ایک منٹ کی تاخیر سے خود گھنٹے کی آواز یا اس کے متعلق سوال بالکل گنگ ہو جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ حال میں ہوتا ہے، جہاں کہ یہ ادراکی اثرات بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ لاک کہتا ہے کہ ہمارے تصورات جو ایک دوسرے سے خاص خاص فاصلوں پر ہوتے ہیں، قندیل کے اندر کی تصویروں کے مشابہ ہیں، جو اس کی گرمی سے گردش کرتی ہیں۔ جاگتے ہوئے آدمی کے تصورات کا سلسلہ اس سے کچھ بہت مختلف نہیں ہوتا۔ اب وہ فاصلہ جو الف کو ب سے اور ب کو ج وغیرہ سے علٰحدہ کرتا ہے کیا ہے۔ اور ہمارے پاس اس کے جاننے کے کیا ذرایع ہیں کہ یہ بیداری کی حالت میں تقریباً مستقل ہے۔ غالباً یہ وہ بقیہ ہے، جس کو میں نے زمانی علامت کے نام سے موسوم کیا ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ توجہ کی الف سے ب تک حرکت ہے۔ بایں ہمہ مسٹر وارڈ ہمارے اس حرکت کی توجہ کے احساس کو ہمارے احساس زمانی کی اصل نہیں کہتے، اور نہ اس کے دماغی عمل کو، وہ دماغی عمل کہتے ہیں جس کی بنا پر ہم کو زمانے کا ادراک ہوتا ہے۔ ایک لمحے کے بعد وہ کہتا ہے کہ "اگرچہ ارتکاز توجہ میں درحقیقت وقت صرف ہوتا ہے، مگر اس کا اولاً زمانے کے طور پر ادراک نہیں ہوتا یعنے مسلسل امتدادیت کے طور پر نہیں بلکہ شدت کے طور پر۔ چنانچہ اگر یہ مفروضہ صحیح ہو، تو ہمارے حقیقی زمانی ادراکات کے اندر ایک ایسا عنصر ہے، جو زمانے کے مجرد تعقل کے اندر کوئی جگہ نہیں رکھتا۔ زمانے کا اگر طبیعی طور پر تعقل کیا جائے تو اس کے اندر شدت کا نشان بھی نہیں ہے۔ زمانے کا جو نفسیاتی تجربہ ہوتا ہے اس کے اندر مدت دراصل ایک شدید مقدار ہے، اور اس حد تک صحیح معنی میں ایک ادراک ہے۔ پس اس کی اصل (اگر میں مسٹر وارڈ کا مفہوم سمجھتا ہوں) ایک احساس جیسی کوئی شئے ہے، جو توجہ کی حرکات کے ساتھ اس طرح سے ہوتا ہے، جس طرح لذت و الم ہو سکتے ہیں۔ اس کا دماغی عمل لذت و الم کے دماغی عمل کی عام شکل میں ضم ہونا چاہیئے۔ مسٹر وارڈ کا کم و بیش شعوری طور پر یہ خیال ہونا چاہیے کیونکہ وہ کہتا ہے، کہ "ہر شخص جانتا ہے کہ مختلف ارتسامات کے سریع تسلسل سے پریشان ہونے کے کیا معنے ہیں، اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک طرح کے

موجودہ حسیں اس کو اس قدر دور پھینک چکتی ہیں کہ اب اس کا اعادہ نہیں ہو سکتا۔ موجودہ شئے کے احساس کے ساتھ ان تمام دوسری چیزوں کی بتدریج

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ارتسامات کے سست اور غیر متغیر اعادے سے تھک جانا کس کو کہتے ہیں۔ اب پریشانی اور تکان کے یہ احساسات اپنی مخصوص خصوصیات حرکات توجہ کی بدولت رکھتے ہیں۔ پہلے توجہ کو مسلسل حرکت میں رکھا جاتا ہے۔ اس سے پہلے کہ یہ ا کی طرف قایم ہو' ب کا اچانک نمودار ہو جانا اس کی شدت اور جدت اس کو پریشان کرتے ہیں۔ دوسری حالت میں ایک ہی ارتسام کے مسلسل اعادے سے اس کو تقریباً ساکن رکھا جاتا ہے۔ تجربات کی ایسی افراط و تفریط سے انسان کو ایک ایسے واقعہ کا تحقق ہو جاتا ہے' جو اس قدر مدہم اور دھندلا ہوتا ہے' کہ اس کی طرف توجہ نہ ہو سکتی۔ لیکن حال کے اختبارات نے اس واقعے کو اور بھی نمایاں کر دیا ہے' جو لاک کے ذہن میں اس وقت دھندلے طور پر سامنے تھا' جب اس نے ایک بیدار آدمی کے استحضارات کے مابین ایک خاص فاصلے کا ذکر کیا تھا۔ ایک سیکنڈ یا اس سے کم بہت ہی چھوٹی مدتوں' جن کا فرض کردہ میزان موسیقی کی ضربات سے اظہار ہوتا ہے' پیمایش کرتے وقت یہ دریافت ہوا ہے' کہ ایک خاص مدت ہے جس کی حد تک اوسط تعداد اندازوں کی صحیح ہوتی ہے' اس سے کم مدتوں کے اندازے میں زیادتی کی طرف اور زیادہ مدت کے اندازوں میں کمی کی طرف غلطی ہوتی ہے۔ میں اس کو وہ وقت سمجھتا ہوں جو توجہ کے مرکوز کرنے یا قایم کرنے میں صرف ہوتا ہے۔ اس واقعے کی طرف اشارہ کرتے ہوے کہ ایک سلسلہ تجربات ا ب ج د بعد میں خیال کرتے وقت تو چھوٹے اور گذرتے وقت بہت ہی طویل معلوم ہو سکتے ہیں' وہ کہتا ہے کہ" یاد میں تو صرف ا ب ج د کا سلسلہ ہوتا ہے۔ حال میں درمیانی زمانے و$_1$ و$_2$ و$_3$ وغیرہ کا احساس ہوتا ہے' بلکہ اصل تطابق کا جن کی یہ زمانی علامات باقیات ہیں"۔ اور وہ اس طرح سے نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ " ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو اس امر کا ثبوت مل گیا ہے کہ ہمارا ادراک مدت متغیر شدت کے نیم حرکی معروضات پر مبنی معلوم ہوتا ہے' جس کی مدت کا ہم کو براہ راست مدت کے طور پر تجربہ ہوتا ہی نہیں"۔

مردہ ہونے والی گونج ہونی لازمی ہے، جو گذشتہ چند سکنڈ پہلے ہمارے سامنے تھیں یا اگر اس کو عصبی اصطلاحات میں بیان کیا جائے، تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر لمحے میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ونٹ کا بھی یہ خیال ہے کہ تقریباً ¾ سکنڈ کا وقفہ جس کا اندازہ کم از کم غلطی سے ہوا ہے۔ احساس زمانی اور ذہن کے واضح ادراکی معروضات کے تسلسل کے مابین ایک ربط کو ظاہر کرتا ہے۔ زمان ائتلاف بھی تقریباً ¾ سکنڈ ہے۔ اس زمان ائتلاف کو وہ مدت کا ایک قسم کا داخلی معیار سمجھتا ہے، جس کے غیر ارادی طور پر ہم ان تمام وقفوں کو مطابق کر لیتے ہیں جن کا ہم اعادہ کرنا چاہتے ہیں، اس سے کم اور اس سے زیادہ مدتوں میں بیشی و کمی کر کے اس کی مد تک لے آتے ہیں۔ [اسٹیونس کے نتیجے میں ہم کو تطابق کے بجائے تقابل کہنا چاہیے کیونکہ اس میں طویل مدتیں تو زیادہ طویل اور چھوٹی مدتیں اور بھی زیادہ چھوٹی معلوم ہوتی ہیں] اس قدر وہ اضافہ کرتا ہے کہ "قابلِ غور بات ہے کہ یہ مدت وہی ہے جس کے مطابق دیبر کے نزدیک تیز چلتے وقت ہماری ٹانگیں حرکت کرتی ہیں۔ اس لئے یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ دونوں نفسی مستقل یعنی محاکات کی رفتار کا اوسط اور زمانے کا یقینی اندازہ، دونوں جسم کی ان نہایت ہی عادتی حرکات کے زیر اثر بنے ہیں، جن کو ہم اس وقت بھی استعمال کرتے ہیں، جب ہم تال میل کے ساتھ وقت کے طویل تر حصے کو تقسیم کرتے ہیں۔

آخر میں پروفیسر ماخ اور بھی زیادہ خاص اشارہ دیتے ہیں۔ یہ کہنے کے اور بہت صحیح طور پر کہنے کے بعد کہ ہمیں زمانے کی حقیقی حس ہوتی ہے، ورنہ تو ہم ایک ہی وقت میں دو بالکل مختلف نغموں کو بجتے ہوئے نہ پہچان سکتے ہیں اور نہ گھنٹے کی ایک ضرب اور دوسری ضرب کے مابین حافظے میں امتیاز کر سکتے، اگر ہر ایک کے ساتھ خاص زمانی حس وابستہ نہ ہوتی، جس کا اس کے ساتھ احیاء ہو جاتا، وہ کہتے ہیں کہ بہت ممکن ہے یہ احساس عضوی صرف کے ساتھ وابستہ ہو، جو شعور کی پیدائش کے ساتھ لازمی طور پر مربوط ہوتا ہے، اور جس وقت کو ہم محسوس کرتے ہیں غالباً توجہ کے (میکانکی) عمل کا نتیجہ ہو۔ جب توجہ پر زور دیا جاتا ہے تو وقت طویل معلوم ہوتا ہے۔ اور آسان مصروفیت میں چھوٹا معلوم ہوتا ہے، وغیرہ ...... جب تک ہم بیدار رہتے ہیں تو

دماغی اعمال کا ایسا اجتماع ضرور ہوتا رہتا ہے، جن میں یہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ مل جاتے ہیں، جن میں نسبتہً دھندلے ان اعمال کے محو ہونے والے پہلو ہوتے ہیں جن کا چند منٹ پہلے شباب انتہا درجے پر تھا، کس قدر ان اعمال میں سے باہم مل جاتے ہیں، اس سے صرف شدہ مدت کا احساس متعین ہوتا ہے۔ کون سے واقعات وقت کو گھیرنے والے معلوم ہوں گے اس کا انحصار اس امر پر ہوگا، کہ باہم ملنے والے اعمال کون سے ہیں۔ دماغ کی اصلی فعلیت کے متعلق ہمارے معلومات اس قدر کم ہے، کہ جس حالت میں کوئی حس ایک حالت میں باقی بھی رہتی ہے، وہاں بھی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کے ابتدائی لمحے اپنے بعد ایسے محو ہو جانے والے اعمال نہیں چھوڑ جاتے جن کے پس پشت موجودہ لمحے کے اعمال ہوتے ہیں۔ مدت اور واقعات سے مل کر ہمارے ظاہری حال کا وجدان بنتا ہے، جس میں کہ اس کا مافیہ بھی شامل ہوتا ہے[۱]، میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ عضو شعور کا بڑھتا جاتا ہے، اور توجہ کا کام بھی مسلسل بڑھتا رہتا ہے۔ وہ ارتسامات جو توجہ کی بڑی مقدار کا رسے وابستہ ہوتے ہم کو طویل تر معلوم ہوتے ہیں"۔ بعض ہم وقت واقعات میں بظاہر جو اضافی اختلافات ہیں یا خواب کی حالتوں میں جو غلطیاں معلوم ہوتی ہیں، ان کی ماخ آسانی کے ساتھ دو مفروضوں کے مابین توجہ کے منتشر ہونے سے توجیہ کر دیتا ہے جن میں ایک توجہ کو زیادہ صرف کر دیتی ہے۔ ماخ کا نظریہ اس بات کا مستحق ہے کہ اس کو بہتر طور پر عمل میں لایا جائے۔ اب یہ کہنا دشوار ہے کہ آیا وہ یا وارڈ یا ونٹ درحقیقت ایک شئے مراد لے رہے ہیں۔ خود میں نے جو متن میں نظریہ پیش کیا ہے، وہ توجیہ ہونے کا مدعی نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس قانون کا ابتدائی بیان ہے، جو ہم کو وقت سے واقف کراتا ہے۔

[۱] قطعی طور پر یہ کہنا کہ ظاہری حال اتنے سکنڈ کا ہوتا ہے احتیاط کے خلاف ہے، کیونکہ اعمال بتدریج ماند پڑ جاتے ہیں، اور وجدانی حال واضح طور پر دھندلے قریب کے ظل میں ضم ہو جاتا ہے اس سے پہلے کہ یہ اس ماضی میں منتقل ہو، جس کا محض اعادہ وتعقل ہوتا ہے۔ بہت سی ایسی چیزیں جن کی تاریخ کو ہم واضح طور پر

اس قسم کے دماغی اعمال کے مجموعے سے اس قسم کا وجدان کیوں پیدا ہوتا ہے؟ میرا مقصد صرف یہ ہے کہ نفسی طبیعی اجتماع کی سب سے ابتدائی شکل بیان کر دوں۔

یہ بات تو میں نے فرض کر لی ہے کہ دماغی اعمال زیادہ تر حسی ہوتے ہیں۔ فعلی توجہ کے اعمال (طویل حاشیہ میں مسٹر وارڈ کا بیان دیکھو) اپنے بعد اسی قسم کے محو ہو جانے والے دماغی اعمال چھوڑ جاتے ہیں۔ اگر دماغی اعمال تعقلی ہوں، تو ایک پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے، جس کا میں ابھی تذکرہ کروں گا۔ فی الحال حسی اعمال ہی کا تذکرہ کر رہا ہوں اس لیئے ونٹ کے ایک اشارے سے اس بیان پر مزید روشنی پڑے گی، جو میں آیندہ پیش کرنے والا ہوں۔ یہ بات تو معلوم ہے کہ ونٹ اور دوسرے فلاسفہ نے یہ ثابت کیا ہے، کہ ادراک اور حسی تہیج کے ہر فعل میں ایک محسوس مدت صرف ہوتی ہے۔ جب دو مختلف مہیج (مثلاً ایک نظر کا ہوتا ہے، اور ایک آواز کا ہوتا ہے) ایک ساتھ یا تقریباً ایک ساتھ ہوتے ہیں، تو ہمیں دونوں کی طرف متوجہ ہونے میں دشواری ہوتی ہے، اور اس صورت میں ممکن ہے کہ ہم سے ان کے وقفے کے اندازہ کرنے میں غلطی ہو جائے یا یہ کہ ہم ان کی ترتیب ہی کو غلط سمجھ لیں۔ اب اس قسم کے مہیجوں سے، جو اختبارات اس نے کیئے ہیں ان کے نتیجے کی بنا پر ونٹ قانون بناتا ہے کہ ان کی ترتیب کی تین صورتیں جو ہم سمجھ سکتے ہیں۔

"یعنی ہموقتی"، تسلسل اور عدم تسلسل ان میں سے اول و آخر کا تو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ دو چیزوں کے مابین رکھ کر متعین نہیں کرتے، اس ماضی قریب سے متعلق ہونے کے احساس کے ساتھ یاد آجاتی ہیں۔ ماضی قریب کی یہ حس ایک عدیم المثال احساس ہے، اور یہ ایسی چیزوں کو متاثر کر سکتا ہے، جو گھنٹوں پہلے گذر چکی ہوں۔ اس سے معلوم ہو گا کہ ان کے دماغی اعمال اب تک ایسی حالت میں ہیں جو گذشتہ ہیجان نے پیدا کی تھی، اور باوجود طویل فصل کے ہنوز دھندلی پڑ جانے والی حالت میں ہیں۔

احساس ہوتا ہے، مگر دوسری صورت کا کبھی احساس نہیں ہوتا۔ جب ہم ارتسامات کو ہم وقت محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں تو ہمیشہ یہ صورت ہوتی ہے کہ ان کے مابین خالی وقت محسوس کرتے ہیں، جو یا تو کم ہوتا ہے، یا زیادہ، اور جو ایک تصور کے ڈوبنے اور دوسرے تصور کے اٹھنے کے مطابق معلوم ہوتا ہے...
...کیونکہ ہماری توجہ دو ارتسامات کے مابین مساوی طور پر منقسم ہو سکتی ہے جس سے اس صورت میں کامل ادراک بنے گا (اور ایک ساتھ محسوس ہوں گے) یا یہ ایک واقعہ کے اس قدر مطابق ہو سکتے ہیں کہ اس سے اس کا ادراک فوراً ہو جائے۔ اور پھر دوسرے واقعے کا ادراک تھوڑے سے مضمر رہنے کے وقفے کے بعد ہو سکتا ہے، جس کے مابین توجہ اس کے لئے انتہا کو پہنچ جاتی ہے، اور پہلے کے لئے کم ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں واقعے دو محسوس ہوتے ہیں جو یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں، یعنی ان کے مابین ایسا زمانی وقفہ ہوتا ہے، جس میں توجہ دونوں میں سے کسی ایک کے بھی اس طرح سے مطابق نہیں ہوتی، کہ میز واضح ادراک ہو سکے .... اس اثنا میں کہ ہم ایک سے دوسرے کی طرف بعجلت تمام متوجہ ہوتے ہیں، ان کے مابین عام شعور کے دھندلکے میں ہر شئے محو ہو جاتی ہے۔"

اس قانون کو زمانے کی غیر مسلسل تدریج کا قانون بھی کہہ سکتے ہیں، یہ ایسے ادراکات کے متعلق ہے، جن کی طرف ہم آسانی کے ساتھ ایک وقت میں توجہ نہیں کر سکتے۔ پس ہر ادراک کے لئے ایک علیحدہ دماغی عمل کی ضرورت ہوتی ہے، اور جب ایک دماغی عمل انتہائی عروج پر ہوتا ہے، تو یہ ہونا لازمی ہے، کہ دوسرا یا تو طلوع کی حالت میں ہوگا یا غروب کی۔ اگر زمانی احساس کے متعلق ہمارا نظریہ صحیح ہو، تو یہ ہونا لازمی ہے کہ ذہنی طور پر خالی وقت دونوں ادراکوں کو علیحدہ کرتا ہوا محسوس ہوگا، اگرچہ خارج میں یہ کتنے ہی قریب کیوں نہ ہوں۔ کیونکہ اس نظریئے کے مطابق زمانی مدت کا احساس دماغی عمل کے مختلف پہلوؤں کے ایسے امتزاج کا فوری نتیجہ ہوگا۔ اب یہ کہیں بھی ہو کوئی علت بھی اس کا باعث کیوں نہ ہو۔

اب تعقلی اعمال کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ فرض کر دیں پہلے پیدائش آدم کا خیال کرتا ہوں اور پھر سن عیسوی کا، اور اس کے بعد جنگ واٹرلو کا اور یہ تینوں خیال چند سکنڈ کے اندر ہو جاتے ہیں۔ ان واقعات کی تاریخیں اس قدر بعید ہیں کہ جو ظاہری حال سے بہت ہی بعید ہیں۔ لیکن جن اعمال کے ذریعے سے میں ان کا خیال کرتا ہوں، وہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں، بلکہ ایک دوسرے میں ایک حد تک داخل ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس حالت میں ظاہری حال کے اندر، کون سے واقعات بظاہر معلوم ہوئے۔ ظاہر ہے کہ ان واقعات پارینہ کے متعلق میرے تدریجی اعمال فکر نہ خود یہ واقعات پارینہ۔ جس طرح سے موجودہ لمحے کا خیال واقعۂ پارینہ کے متعلق ہو سکتا ہے، اسی طرح وہ خیال جو ابھی گذرا ہے دوسرے واقعۂ پارینہ کے متعلق ہو سکتا ہے۔ جب ایک ایسے واقعے کا جس کو گذرے ہوئے مدتیں گذر چکی ہیں ہم اپنے حافظے کے اندر اعادہ کرتے ہیں، تو محاکات و تعقل کے عمل ظاہری حال پر سے گذرتے ہیں۔ اس طرح سے آخرالذکر کا فوری مافیہ میرا کل بلا واسطہ تجربہ ہوتا خواہ وہ ذہنی ہو یا خارجی۔ ممکن ہے، ان میں سے بعض ایسے تجربات کے نمایندے ہوں جو غیر محدود طور پر بعید ہوں۔

ان بلا واسطہ تجربات کی تعداد پر، جو ظاہری حال اور اس ماضی کے اندر ہو سکتے ہیں جس کا فوری طور پر وجدان ہو جاتا ہے بقول ایکسنر ہمارا اولین اور بقول ریشیٹ اصلی حافظہ مشتمل ہوتا ہے، تداخل سے جو حس پیدا ہوتی ہے وہ اس مدت کی ہوتی ہے جو تجربے سے پُر ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ جو نسبت کسی بڑے سلسلۂ واقعات کو ان تجربات سے ہوتی ہے، وہی نسبت ہماری رائے میں اس وقفے کے طول کو اس وقفے سے ہوتی ہے۔ مگر طویل ترمدت کے محسوس کرنے کے لئے ہمارے پاس کوئی حاسہ نہیں ہے۔ حقیقی وقت کی ایک ہی مقدار کے احساس میں جو تغیرات ہوتے ہیں، ان کی اس طرح سے بھی توجیہ ہو سکتی ہے کہ ان کو تمثالات کے پھیکے پڑنے کی شرح کے تغیرات قرار دیا جائے جس کی وجہ سے ایک دوسرے پر

رکھے ہوئے اعمال کی پیچیدگی میں تغیرات واقع ہوتے ہیں جن تغیرات کے شعور کی متغیرہ حالتیں مطابق ہو سکتی ہیں۔ لیکن ہم ایک زمانے کو کتنا ہی طویل کیونکہ نہ تصور کرلیں اس کی وہ خارجی مقدار جس کا کہ ہم کو کسی لمحے میں براہ راست ادراک ہو سکتا ہے، لمحہ زیر بحث میں ہمارے اصلی حافظے سے کبھی متجاوز نہیں ہو سکتی۔

ہمارے پاس یہ خیال کرنے کے لئے وجوہ ہیں، کہ مخلوق میں باہم زمانے کی اس مدت میں بہت اختلاف ہو سکتا ہے، جس کو وہ وجدانی طور پر محسوس کرتے ہیں نیز ان واقعات کی لطافت میں بھی بہت فرق ہو سکتا ہے جن سے یہ پُر ہوتی ہے۔ دان بیر نے اس قسم کے فرق سے جو یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ نظریۂ فطرت بدل جاتا ہے، اس کے متعلق بعض دلچسپ خیالات بیان کئے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک سکنڈ میں ہم ..... ابتیٔن واقعات کو محسوس کرسکتے بجائے مشکل سے ۱۰ کے، جیسا کہ اب کرسکتے ہیں، اس حالت میں اگر ہماری زندگی میں اتنے ہی ارتسامات کے حامل ہونے کی قابلیت ہوتی تو یہ موجودہ سے ایک ہزار گنا مختصر ہوتی۔ ہماری زندگی ایک مہینے سے بھی کم ہوتی، اور ذاتی طور پر موسم کے تغیرات کا ہم کو کوئی علم نہ ہوتا۔ اگر ہماری ولادت سردی میں ہوا کرتی، تو ہم کو گرمی کا خیال اسی حد تک ہوتا جس حد تک کہ ہم کو اس زمانے کی گرمی کا خیال ہو سکتا ہے، جب زمین ایک مشتعل کرہ تھی مجسم وجودوں کی حرکات ہمارے لئے اس قدر سست ہوتیں، کہ ہم ان کی حرکت کے متعلق استنباط کرسکتے، مگر دیکھ کبھی نہ سکتے۔ سورج ہم کو آسمان میں ساکن محسوس ہوتا اور چاند کی حالت میں بھی ہم کو کوئی تغیر معلوم نہ ہوا کرتا علیٰ ہذا۔ مگر اب مذکورہ مفروضہ کو الٹ دو، اور ایسا جاندار فرض کرو جس کو ان حسوں میں جن کا ہم کو مقررہ وقت میں احساس ہوتا ہے، صرف $\frac{1}{1000}$ کا احساس ہوتا اور اسی اعتبار سے ہماری زندگی ہزار گونہ زیادہ ہوتی۔ ایسے جاندار کے لئے سردی و گرمی کی موسمیں ایسی معلوم ہوتیں، جیسے کہ ہم کو $\frac{1}{4}$ گھنٹے کا وقفہ معلوم ہوتا ہے۔ کاہ باراں اور جلد اُگنے والے پودے اس قدر

سرعت سے اُگتے ہوئے معلوم ہوتے کہ گویا ایک سکنڈ میں زمین سے نکل پڑے ہیں۔ ویسی پودے زمین سے اُگتے ہوئے ایسے معلوم ہوتے جیسے کھولتے ہوئے پانی کے چشمے معلوم ہوتے ہیں؛ جانوروں کی حرکات بھی اسی طرح سے مرئی نہ ہوتیں؛ جس طرح ہمارے لئے گولیوں اور گولوں کی حرکت مرئی نہیں ہوتی۔ سورج آسمان پر سے شہاب ثاقب کی طرح سے گذر جاتا؛ جس کے بعد ایک آتشین دم سی رہ جایا کرتی وغیرہ۔ یہ امر کہ اس قسم کی خیالی صورتیں (انسانی طویل زندگی سے قطع نظر کرکے) عالم حیوانات میں واقعاً ہوسکتی ہیں؛ اس سے انکار کرنا احتیاط کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

مسٹر اسپنسر کہتے ہیں کہ "پسو کے بازو ایک سکنڈ میں دس سے لے کر پندرہ ہزار تک حرکتیں کرتے ہیں۔ ہر حرکت کے معنی یہ ہیں کہ علٰحدہ عصبی فعل واقع ہوا ہے۔ اس قسم کی ہر عصبی حرکت یا عصبی مرکز کے ہر تغیر کو پسو غالباً اسی طرح محسوس کرتا ہوگا؛ جس طرح سے کہ انسان اپنے بازو کی سریع حرکت کو محسوس کرتا ہے؛ اور اگر یہ یا اسی قسم کی کوئی اور شئے واقع ہو؛ تو وہ وقت جو ایک خاص خارجی تغیر میں صرف ہوتا ہے؛ اور جس کو ایک حالت میں بہت سی حرکات سے ناپا جاتا ہے؛ لازمی طور پر اس سے بہت زیادہ معلوم ہونا چاہیئے؛ جب کہ اس کی ایک حرکت سے پیمائش ہوتی ہے۔"

بھنگ کے نشہ میں ظاہری وقتی تناظر میں حیرت انگیز اضافہ ہوجاتا ہے۔ زبان سے ایک جملہ نکلنا شروع ہونے کے ساتھ ختم تک پہنچتے پہنچتے ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ اس کو شروع کیئے ہوئے مدت گذر گئی ہے۔ کسی چھوٹی سی گلی میں داخل ہونے پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ کبھی ختم ہی نہ ہوگی۔ اس تغیر کی ممکن ہے؛ یہ وجہ ہو کہ بھنگ پینے والا اس حالت کے قریب پہنچ جاتا ہو؛ جس کو فان بیر اور اسپنسر کم زندہ رہنے والے جانوروں کی حالت کہتے ہیں۔ اگر ہمارا امتیاز تسلسل زیادہ ذکی ہوجائے یعنی ہم کو ایسے عمل کے اندر دس تو تیں نظر آنے لگیں جس میں پہلے ہم کو ایک ہی نظر آتی تھی اور اگر ساتھ اعمال اب کی نسبت دس گونہ سرعت کے ساتھ محو ہوجایا

کریں تو ہمارا ظاہری حال ذہنی طور پر اسی قدر طویل ہوگا جس قدر کہ اب ہوتا ہے۔ ہم کو زمانے کا احساس اسی قدر ہوگا جس قدر کہ اب ہوتا ہے اور اس کے اندر اسی قدر قابل امتیاز واقعات ہوں گے، جس قدر کہ اب ہوتے ہیں مگر اس کے ابتدائی سرے میں سے ان حقیقی واقعات کا ۹/۱ حصہ کم ہو جائے گا جو کہ اس میں اب موجود ہے۔ یہ واقعات تاریخوار یادداشتوں کے عام خزانے میں داخل ہو جائیں گے جن کا حسب مرضی اعادہ کرسکیں گے جملوں کے آغاز کی خاص طور پر یاد کرنے کی ضرورت پڑا کرے گی ہر لفظ شعور میں معمولی رفتار کے ۱/۹ پر گذرتا ہوا معلوم ہوگا۔ القصہ یہ حالت اس کے بالکل مماثل معلوم ہوگی، جو خوردبین کے ذریعے سے مکان کے وسیع کر لینے کی ہے۔ ساحت نظر میں نسبتہً کم حقیقی اشیا ہوں گی، لیکن ان میں سے ہر ایک معمول سے زیادہ جگہ گھیرے گی اور جو چیزیں خارج ہو چکیں گی وہ ان کی بنا پر خلاف معمول بہت زیادہ دور نظر آئیں گی۔

اور حالات میں یہ ہوتا ہے کہ اعمال جلد مردہ ہونے لگتے اور تسلسلات کی پھر تقسیم ہونے کی قابلیت میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں ظاہری حال کی لمبائی سکڑ جاتی ہے۔ شعور ایک نقطے پر محدود ہو کر رہ جاتا ہے اور اپنے راستے کی ابتدا و انتہا کا وجدانی احساس فوت کر بیٹھتا ہے۔ حافظے کے قطعی افعال سریع و سرسری نظاروں کی جگہ لے لیتے ہیں۔ خود میں اپنے متعلق کہہ سکتا ہوں کہ سخت تکان کی حالت میں اس قسم کی سی حالت ہو جاتی ہے۔ طویل علالت سے یہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اکثر مرض افیزیا کے ساتھ یہ کیفیت دیکھی گئی ہے۔ ایسی حالتوں میں دماغ کے اندر جو تبدیلی واقع ہو جاتی ہے، اس کے تخیل کرنے کی کوشش تو بیکار ہے۔ مگر ہم کو اس امکان کو تسلیم کرنا چاہیئے کہ جوانی اور بڑھاپے اور ہیجان و تکان کی حالت میں زمانی اندازوں میں جو فرق ہوتے ہیں کسی حد تک ان کا باعث اسی قسم کے اسباب ہوتے ہیں، جو اس سبب سے زیادہ قریبی ہیں جو ہم ابھی تھوڑی دیر پہلے بیان کر چکے ہیں۔

لیکن خواہ وہ احساس زماں جس کو ابھی ختم ہونے والے اعمال نے

پر کر رکھا تھا، طویل معلوم ہو یا قصیر، اس کی موجودہ ہیئت اس بنا پر نہیں ہے کہ وہ اعمال گذر چکے ہیں بلکہ اس کی موجودہ ہیئت کی وجہ وہ اعمال ہیں جو وہ اپنے بعد چھوڑ گئے ہیں اور جو کہ موجود ہیں۔ یہ اعمال کسی طرح سے بھی عالم وجود میں آئے ہوں مگر ان کے جواب میں اب بھی ذہن سطحی حال کی صورت میں ردعمل کرتا ہے، جس کا ایک حصہ ابھی پژمردہ ہوتا ہوگا یا پژمردہ ہو گیا ہوگا۔ جس طرح سے خالق دو جہاں کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ اس نے آدمؑ کے ناف بھی بنائی تھی (جو زائیدہ ہونے کی علامت ہے، حالانکہ یہ عمل وقوع پذیر نہ ہوا تھا) اسی طرح سے یہ بھی ممکن ہے، کہ وہ فوراً ایسا انسان پیدا کر دے جس میں ایسے اعمال ہوں، جیسے کہ معمولی دماغ کے پژمردہ ہونے والے اعمال ہوتے ہیں۔ پیدائش کے بعد پہلا حقیقی مہیج، ان اعمال کے علاوہ ایک عمل کو پیدا کر دے گا۔ اعمال میں تداخل ہوگا، اور نئے پیدا ہونے والے انسان کو اپنی زندگی کے پہلے ہی لمحے میں یہ خیال ہوگا کہ میں اس دنیا میں کچھ مدت پہلے سے ہوں۔

اب میں اس تمام بحث کا ماحصل بیان کئے دیتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ ہم کو ایک خاص مدت کا ہر وقت احساس رہتا ہے، اور یہ سطحی حال ہے جو چند سکنڈ سے لے کر ایک منٹ تک گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، اور غالباً ایک منٹ اس کی انتہا ہے، اور یہ مدت (جس کے مافیہ کے ایک جزو کے پہلے ادراک ہونے کا احساس ہوتا ہے، اور دوسرے کا بعد میں محسوس ہونے کا ادراک ہوتا ہے) وجدان زمانی کی اصل ہوتی ہے۔ طویل تر وقفوں کا احساس نسبتہً مختصر وقفوں کے جمع کرنے، اس نسبتہً مبہم اکائی کے تقسیم کرنے سے ہوتا ہے، اور ہم ہمیشہ اس کا خیال علامات کے ذریعے سے کرتے ہیں۔ کانٹ کے اس خیال سے کہ خارجی وقت کا وجدان ایک غیر محدود و لازمی سلسلہ ہے اس کی مطلقاً تائید نہیں ہوتی۔ وجدان جو درحقیقت ہم کو ہوتا ہے، اس کی علت ہمارے دماغی اعمال یا ذہنی تغیرات کی مدت نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کا باعث کوئی ایسا سبب ہونا چاہیے، جو ہر وقت موجود رہے۔ یہ علت (غالباً مختلف قسم کے

دماغی اعمال کا ایک وقت موجود ہونا) متغیر رہتی ہے۔ اسی
بنا پر مقدار وجدان اور اس کے تقسیم ہونے کی قابلیت میں
ایک حد تک اختلاف نظر آتا ہے۔



باب شانزدہم

حافظہ

گذشتہ باب میں ہم نے زمانے کے براہ راست وجدان سے بحث کی تھی۔ اور ہم کو یہ معلوم ہوا تھا کہ یہ ایک منٹ سے بہت کم مدت کے وقفوں تک محدود ہے۔ اس کی حدود سے باہر ماضی و مستقبل کے تعقلی زمانوں کا وسیع و بے پایاں حلقہ ہے۔ ان دونوں جہتوں میں سے کسی ایک میں ہم ان تمام واقعات و حوادث کو ذہنی طور پر پھیلا دیتے ہیں جن کو ہم حقیقی خیال کرتے ہیں، اور ان کا وقت مقرر کر کے ایک باضابطہ سلسلہ مرتب کر دیتے ہیں۔ تعقلی زمانے اور وجدانی زمانے میں ایسی ہی نسبت ہوتی ہے، جیسی کہ اس مکان کو جو تھیئٹر کے پردے پر بنا ہوا ہوتا ہے، اسٹیج کے حقیقی مکان سے ہوتی ہے۔ تھیئٹر کے پردے پر جن چیزوں کی تصویر بنی ہوتی ہے (درخت، ستون، مکان جو ایک پیچھے ہٹنے والی گلی میں ہوتے ہیں وغیرہ) وہ اسی قسم کی اشیا کے سلسلے میں ہوتی ہیں، جو اسٹیج پر واقعاً موجود ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ سے ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ جو چیزیں ہمارے سامنے ہیں، وہ ایک مسلسل تناظر میں نظر آ رہی ہیں۔ حالانکہ ان میں سے چند تو ہم کو اس طرح سے نظر آتی ہیں، باقی کی نسبت ہم کو محض خیال ہوتا ہے۔ اس باب میں اس طریق پر بحث ہوگی جس طرح سے کہ

ہم ماضی بعید کے اپنے حافظے میں اس طرح سے نقش و نگار بناتے ہیں، جس طرح تھیٹر کے پردے پر بنے ہوتے ہیں، اور اس کے باوجود ہم کو یہ بھی خیال ہوتا ہے، کہ ہم کو اس کے عمق کا براہ راست ادراک ہو رہا ہے۔

چشمہ فکر جاری رہتا ہے۔ مگر اس کے اکثر حصے فراموشی کے ایسے گڑھوں میں جا پڑتے ہیں، جن کی تھاہ نہیں ہوتی۔ بعض تو گذرنے کے ساتھ فراموش ہو جاتے ہیں۔ بعض کی یاد چند لمحے چند گھنٹے یا چند دن تک رہتی ہے۔ مگر بعض ایسے نشان چھوڑ جاتے ہیں، جو امٹ ہوتے ہیں، اور جن کے ذریعے سے ان کو تا دم زیست یاد میں لایا جا سکتا ہے۔ کیا ہم ان فرقوں کی توجیہ کر سکتے ہیں۔

اولین حافظہ

پہلی بات قابل غور یہ ہے کہ ایک حالت ذہنی کے ذہن میں باقی رہنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ کچھ عرصے تک ذہن میں باقی رہی ہو۔ یعنی بہ الفاظ دیگر اس کو وہ ہونا چاہئے جس کا میں نے سکونی حالت نام رکھا ہے، ذہن کی رابطہ اور عاطفہ حالتیں مستقل واقعات کی طرح سے یاد نہیں رہتی۔ ہم کو یہ یاد نہیں رہتا کہ جب ہم نے لیکن یا مگر کہا تھا، اس وقت ہم کو کیا احساس تھا۔ ان تغیری حالتوں کے متعلق ہمارا شعور انھیں کے لمحے تک محدود ہوتا ہے۔ اسی بنا پر تاءل کے نفسی فلسفے میں مصروف فکر ہوتے وقت اس دشواری کا احساس ہوتا ہے۔

ذہن کی جو حالت اپنے لمحے کے اندر محدود ہو اور بعد میں آنے والی حالتوں کا معروض بننے سے قاصر رہے، اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے، گویا یہ کسی دوسرے چشمۂ فکر سے متعلق ہو۔ یا یوں کہو کہ یہ اپنے چشمہ فکر سے صرف طبیعی طور پر تعلق رکھتی ہے، ذہنی طور پر تعلق نہیں رکھتی۔ اس کی حیثیت ذہن کے دو حصوں کے مابین ایک پل کی سی ہوتی ہے۔

مگر یہ ان حصوں کا جزو معلوم نہیں ہوتی اور نہ یہ اس طرح سے اثنائے تجربی کا جزو ہوتی ہے جس طرح سے باب ۱۵ میں بیان کیا گیا ہے، ایک ذہنی حالت کی تمام تر ذہنی قیمت اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ یہ بعد میں یاد رہے۔ صرف اس حالت میں یہ ایک نظام میں ترتیب پاتی ہے اور محسوس طور پر کسی نتیجے کے مرتب ہونے میں شریک ہوتی ہے۔ پس ہمیں اپنی حالتوں کا جو شعور ہوتا ہے، وہ شعور مابعد ہوتا ہے۔ حالت کا جس قدر شعور مابعد زیادہ ہوگا، اسی قدر یہ موثر ہوگی اور اسی اعتبار سے یہ ہماری دنیا کا نسبتہً ایک پائیدار جزو ہوگی۔ ایسا الم جو ہماری زندگی پر اس طرح سے ثبت ہوگیا ہو کہ مٹائے نہ مٹتا ہو اس سے ممکن ہے کل زندگی متاثر ہو جائے۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر شمٹ کہتے ہیں۔ "سکنڈ کے ۱/۱۰۰ حصے کی تکلیف تو تکلیف نہیں۔ خود میں ایسے الم کے برداشت کرنے کے لئے خوشی سے تیار ہوں کہ وہ کتنا ہی سخت کیوں نہ ہو جو ۱/۱۰۰ سکنڈ سے زیادہ نہ رہے اور نہ اپنے بعد اپنا ارتعاش چھوڑ جائے اور نہ اپنی یاد۔"

یہ ضروری نہیں ہے کہ شعور کی آنی حالت عملاً بے نتیجہ ہوتی ہو۔ ایسا ہرگز نہیں ہے۔ اس قسم کی حالت کی اگرچہ مطلقاً یاد نہ ہو مگر ممکن ہے اپنے وقت میں ہمارے فکر کا موثر طور پر تعین کرے اور ہمارے عمل کا اس طرح سے تصفیہ کر دے کہ پھر اس سے راہ گریز باقی نہ رہے۔ مگر اس کا تموج بعد میں تغیر و عمل کو متعین نہیں کر سکتا۔ اور نہ اس کے مافیہ کا ذہن کی مستقل ملک کے طور پر تعقل ہو سکتا ہے۔ یہ کہنے سے میرا بس اسی قدر منشا ہے کہ اس کی عقلی قیمت بعد میں یاد رہنے پر مشتمل ہوتی ہے۔

اصول تو یہ ہے کہ حسیں اپنے ہیج سے زیادہ کچھ زیادہ باقی رہتی ہیں یہی مظہر ان تمثالات بعدی کی بنا ہے جو آلات حس کی عضویات میں بالکل معروف ہیں۔ اگر ہم اپنی آنکھیں اپنا کسی منظر پر ڈالیں اور پھر ان کو کامل تاریکی سے ڈھانپ دیں تو ایسا معلوم ہوگا کہ گویا ہم نے اس منظر کو دھندلکے میں ایک گہرے رنگ کے پردے کے پیچھے سے دیکھا ہے۔ اس میں ہم کو اس منظر کی، وہ جزئیات بھی نظر آسکتی ہیں، جن کی جانب اس وقت جب کہ آنکھیں کھلی ہوئی تھیں، توجہ نہ ہوئی تھی۔

حاسہ کے تمام حلقوں میں ایسا مہیج جو بوقفات ہوتا ہو، اگر وہ جلد جلد ہو، تو اس سے مسلسل حس پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس ارتسام کی تمثال بعد نئے ارتسام کے ساتھ مل جاتی ہے۔ اس طرح پر مہیجوں کے نتائج یکے بعد دیگرے جمع ہوتے چلے جاتے ہیں، اور شعور کے اندر مجموعی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ احساس کی شدت میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، اور غالب گمان یہ ہے جیسا کہ ہم نے گذشتہ باب میں بیان کیا تھا، یہ مرور زمان کی ابتدائی حس ہوتی ہے۔ (دیکھو باب ۱۵)

ایکسنر لکھتا ہے۔

"جن ارتسامات کی طرف ہماری توجہ نہیں ہوتی وہ حافظے میں اس قدر خفیف تمثال چھوڑ جاتے ہیں، کہ یہ اکثر نظر انداز ہو جاتی ہے۔ جب ہم کسی کام میں بہت منہمک ہوتے ہیں، تو اس وقت گھنٹے کے بجنے کی آواز سنائی نہیں دیتی۔ مگر بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہماری توجہ گھنٹے کی آواز کے بعد بیدار ہوتی ہے، اور اس وقت ہم شمار کر لیتے ہیں کہ کتنے بجے ہیں۔ ہم اس اولین تمثال حافظے کا وجود دوسرے شخص میں جب بہت ہی منہمک ہو ثابت کر سکتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص سے یہ کہو کہ ایک مطبوعہ صفحے کی سطریں جس قدر جلد ممکن ہو شمار کرے۔ اور جب وہ اس میں مصروف ہو جائے تو کمرے میں چند قدم چلو اور پھر جب وہ شخص شمار سے فارغ ہو چکے تو اس سے پوچھو کہ میں کہاں کھڑا تھا۔ وہ ہمیشہ قطعی طور پر یہی جواب دے گا کہ تم ٹہل رہے تھے۔ اس قسم کے تجربات نظر سے بھی کئے جا سکتے ہیں، خواہ توجہ ارتسام کی طرف مبذول ہو یا نہو۔ حافظے کی یہ اولین تمثال بہت واضح و جلی ہوتی ہے، اور ذہنی طور پر ہر قسم کی تمثال بعد یا واہمہ سے بالکل علٰحدہ ہوتی ہے۔ ...... اگر توجہ اس کی طرف مبذول نہ ہو تو یہ چند سیکنڈ ہی میں کافور ہو جاتی ہے۔ جس حالت میں اصل ارتسام کی طرف توجہ کی جاتی ہے اس حالت میں بھی اس تمثال کی جلا حافظے سے جلد ہی زائل ہو جاتی ہے۔"

اس اولین حافظے کی عصبی نسیج کے اندر جو طبیعی کیفیت ہوتی ہے،

اس کو پروفیسر رشیٹ اصلی حافظے کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ لیکن میں لفظ حافظے کو شعوری مظہر کے لئے مخصوص رکھنے کو زیادہ ترجیح دیتا ہوں۔ عصبی نسیج کے اندر جو کچھ ہوتا ہے وہ اس لچک یا نیم جمود کی ایک مثال ہوتا ہے، جو تغیر سے بدل جاتا ہے، مگر فوراً یا کلیتہً متغیر نہیں ہوتا، اور نہ اصل شکل کو دوبارہ حاصل کر سکتا ہے، جس کو ہم باب ۵ میں عادت کی بنیاد دیکھ چکے ہیں۔ جو کچھ پروفیسر رشیٹ کی مراد ہے، اس کے لئے ابتدائی عادت کا لفظ زیادہ موزون ہوگا۔ اب ابتدائی عادت کا مظہر یہ ہے کہ عصبی مادے پر جو حرکت مرتسم ہوتی ہو، وہ رفتہ رفتہ زائل ہو۔ اور اس کا شعور پر پہلا اثر نام نہاد ابتدائی حافظہ ہے مگر ابتدائی حافظہ ہم کو جس چیز سے واقف کرتا ہے، وہ ایسی شئے ہوتی ہے جو ابھی گذر چکی ہے۔ اس ماضی میں جس کا ہم کو براہ راست وجدان ہوتا ہے۔ جو چیزیں ہم کو محسوس ہوتی ہیں، وہ ان چیزوں سے مختلف ہوتی ہیں، جن کے متعلق صحیح معنی میں یہ کہا جا سکتا ہے، کہ ہمیں یاد آرہی ہیں۔ جو شئے صحیح معنی میں یاد آتی ہے، وہ ہوتی ہے جو شعور کے سامنے ایک عرصے سے بالکل موجود نہیں ہوتی اور اب اس کا احیا ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسے گودام سے نکالی جاتی ہے جس میں اور لاتعداد اشیا ہوتی ہیں، اور جہاں یہ بہت سی چیزوں میں اس طرح سے دبی پڑی تھی، کہ اس تک نظر کی دسترس نہ تھی۔ مگر ابتدائی حافظے کی شئے کو اس طرح سے نکالا نہیں جاتا۔ یہ کبھی گم ہی نہیں ہوتی۔ اس کا تعلق زمانہ حال کے موجودہ محسوس لمحے سے منقطع کبھی نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ہمارے سامنے زمانہ موجودہ کے آخری حصے کے جزو کی صورت میں آتی ہے اور خود زمانہ موجودہ کے جزو کی صورت میں نہیں آتی۔ گذشتہ باب میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ زمانے کے جس حصے کا ہم کو براہ راست وجدان ہوتا ہے، اس کے اندر ایک عرض ہوتا ہے، جو چند سکنڈ تک محدود ہوتا ہے، اس کے علاوہ ایک پچھلا سرا یا ساقہ اور اگلا سرا یا مقدمہ ہوتا ہے، جس کو ظاہری حال کہہ سکتے ہیں۔ وہ تمام ہیجان جن کے پہلے عصبی ارتعاشات ہنوز ختم نہ ہو چکے ہوں اس حال کی جس کو ظاہری حال کہتے ہیں کے احساس کرنے کی

لازمی شرائط معلوم ہوتے ہیں یہ ایسے معروضات کے پیدا ہونے کا باعث ہوتے ہیں، جو ذہن کو ایسے حادثات معلوم ہوتے ہیں، جو ابھی گذرے ہیں۔

جب کوئی غیر معمولی مہیج چند منٹ یا چند گھنٹے ہم پر عامل رہتا ہے تو ایک عصبی عمل پیدا ہو جاتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، اس کے ختم ہونے کے بعد بھی عرصے تک اس کا ارتسام، شعور پر مستولی رہتا ہے۔ عرصے سے گھوڑے کی سواری نہ کی ہو یا برف پر نہ پھسلے ہوں، اور پھر ایک دن اس مشغلے میں گذرے تو پھر اس دن کے لمسی اور عضلی احساسات شب بھر شعور میں پھرتے رہیں گے۔ اگر کوئی شخص دیر تک خوردبین سے مشاہدہ کرتا رہے، تو اس کے ساحت کی تمثالات اس کو گھنٹوں پریشان کریں گی۔ انگلی کے گرد اگر کسی وجہ سے دھاگہ باندھ دیا جائے، اور پھر اس کے رفع ہونے کے بعد کھول دیا جائے تو عرصے تک یہ محسوس ہوگا کہ انگلی کے گرد وہ دھاگہ ہے۔ یہ احیا (جن کو جرمن مظاہر (Sinnasgedachtniss) کہتے ہیں) اپنی فطرت کے اعتبار سے کچھ میقاتی سے ہوتے ہیں۔ ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عصبی مادے میں نہایت موثر مگر آہستہ آہستہ تغیرات اور نئے توازن قائم ہوتے رہتے ہیں اور حافظے کے اس عجیب و غریب مظہر کی طرف تغیر ہوتے ہیں جس پر اس باب کے باقی حصے میں بحث ہوگی۔ ایک شئے کے فراموش ہو جانے کے بعد دوبارہ یاد آجانے کی پہلی شرط یہ ہے کہ اس کا اصل ارتسام اتنی دیر تک رہا ہو کہ اس کی بار بار آنے والے تمثال قائم ہو گئی ہو جو ابتدائی تمثالات مابعد سے علحدہ ہے، جو نہایت ہی گریز پا ارتسامات بھی اپنے بعد چھوڑ جاتے ہیں، اور جن میں اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہوتی، کہ یہ فنا ہونے کے بعد کبھی دوبارہ لوٹیں گی عصبی جمود تہیج کی ایک خاص مدت کا طالب ہوتا ہے۔ اگر تہیج اس مدت سے کم ہوتا ہے، تو جو تغیر اس کی بنا پر ہوتا ہے، وہ مستقل نہیں ہو سکتا، اور اس کے اندر اس امر کا کوئی موثر رجحان پیدا نہیں ہوتا کہ اسی قسم کا ارتعاش دوبارہ ہوگا، جس پر کہ اصل احساس ہوا تھا۔ یہی (جیسا کہ میں ابتدا میں کہہ چکا ہوں) ممکن ہے

اس کا سبب ہو کہ اصولاً ذہن کی سکونی حالتیں ہی یاد رہتی ہیں اور تغیری حالتیں کم از کم مستقل چیزوں کی حیثیت سے یاد نہیں رہتیں۔ کیونکہ تغیری حالتیں بہت ہی سرعت کے ساتھ گذر جاتی ہیں۔

مظہر حافظہ کی تحلیل

حافظہ اصلی جس کو ثانوی حافظہ کہہ سکتے ہیں، ذہن کی کسی پہلی حالت کا علم ہوتا ہے، اس وقت جب کہ یہ حالت شعور سے خارج ہو چکی ہو۔ یا یوں کہو کہ یہ ایسے واقعے یا حادثے کا علم ہے، جس کا ہم فی الحال خیال نہ کرتے ہوں، اور اس کے ساتھ اس امر کا شعور مزید ہوتا ہے، کہ ہم اس حالت کا پہلے خیال یا تجربہ کر چکے ہیں۔

اس قسم کے علم کا سب سے پہلا عنصر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل واقعے کی تمثال یا نقل کا احیاء ہو۔ اکثر مصنفین یہی کہتے ہیں کہ اصل واقعے کی یاد کے لئے محض اس کے تمثال کے احیاء ہی کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کا احیاء اور جو کچھ بھی ہو، مگر حافظہ تو نہیں ہے۔ یہ محض مثنیٰ یا ایک دوسرا واقعہ ہوتا ہے، جس کو پہلے واقعے سے سوائے اس کے کوئی تعلق نہیں ہوتا، کہ یہ اتفاق سے اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ گھنٹہ آج بجتا ہے یہ کل بھی بجا تھا اور قبل اس کے کہ یہ ہمیشہ کے لئے خاموش ہو ممکن ہے کہ ہزاروں مرتبہ بجے۔ بارش کا پانی آج پرنالے سے نکل رہا ہے گذشتہ ہفتہ بھی پرنالے ہی میں سے نکلا تھا اور اسی طرح پرنالے سے نکلتا رہے گا۔ لیکن کیا اس وجہ سے جو آوازیں آج گھنٹے سے نکل رہی ہیں وہ کل کی آوازوں کا علم رکھتی ہیں یا جو پانی آج پرنالے سے بہ رہا ہے وہ اس پانی کا علم رکھتا ہے جو کل نکلا تھا کیونکہ جو آوازیں گھنٹے سے نکلی تھیں وہ آج کی آوازوں کے مشابہ ہیں اور جو پانی کل پرنالے سے بہا تھا وہ آج کے پانی کی طرح سے بہا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ اس قسم کا کوئی علم نہیں رکھتے۔

یہ کوئی دلیل نہیں ہو سکتی کہ گھنٹے کی ٹن ٹن اور پرنالے کی روانی نفسی چیزیں نہیں بلکہ طبیعی اشیا ہیں۔ کیونکہ نفسی چیزیں (مثلاً حس) محض یکے بعد دیگرے ہونے کی بنا پر اسی طرح ایک دوسرے کو یاد نہ رکھیں گی جس طرح گھنٹے کی ایک ٹن ٹن دوسری ٹن ٹن کو یاد نہیں رکھتی۔ محض تواتر حافظہ کو مستلزم نہیں ہوتا۔ ایک احساس کے تدریجی تجربات باہم بالکل علٰحدہ ہوتے ہیں۔ ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کل کا احساس کل ہو چکا۔ آج کے احساس کی موجودگی کوئی وجہ نہیں کہ کل کے احساس کا احیا کرے، اور اگر موجودہ تمثال گذشتہ تجربے کے بجائے ہو بھی تو اس کے لئے ایک اور شرط ضروری ہے۔

وہ شرط یہ ہے کہ جس واقعے کی تمثال ہو اس کو قطعی طور پر ماضی سے منسوب کیا جائے، اور ماضی ہی میں خیال کیا جائے۔ لیکن ایک شئے کو ہم صرف اس طرح سے ماضی میں خیال کر سکتے ہیں، کہ اس شئے کے ساتھ ماضی کا خیال کریں، اور ان دونوں کے تعلق کا خیال کریں۔ لیکن ماضی کا خیال کیونکر کر سکتے ہیں۔ ادراک زماں کے باب میں معلوم ہو چکا ہے کہ ماضی کا وجدانی یا ذاتی شعور بہ مشکل چند سکنڈ تک لے جاتا ہے، بعید تر زمانوں کا ادراک نہیں بلکہ تعقل ہوتا ہے۔ ان کی ہمارے ذہن میں محض علامات ہوتی ہیں۔ مثلاً گذشتہ ہفتہ یا ۱۸۵۰ء یا ان کا ان واقعات کے ذریعہ سے خیال ہوتا ہے، جو ان میں واقع ہوتے ہیں۔ مثلاً وہ سال جس میں کہ ہم فلاں مدرسے میں داخل تھے، یا وہ جس میں ہم کو فلاں نقصان پہنچا تھا۔ یہاں تک کہ اگر ہم ماضی کے کسی خاص زمانے کا خیال کرنا چاہیں تو ہم کو لازمی طور پر کسی نام یا علامت کا خیال کرنا پڑتا ہے، اور اگر یہ نہیں ہیں تو ہم کو کسی ایسے واقعے کا خیال کرنا پڑتا ہے جو اس کے اندر واقع ہوا ہو۔ بلکہ اگر کسی زمانۂ ماضی کا قرار واقعی طور پر خیال کرنا مقصود ہو تو دونوں چیزوں کا خیال کرنا ضروری ہے اور کسی خاص واقعے کو کسی خاص زمانے سے منسوب کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس واقعے کے ساتھ اور ایسے واقعات کا خیال کیا جائے جو اس

تاریخ سے مخصوص ہوں مختصر یہ کہ اس کے ساتھ اور اس کے بہت سے متعلقات کا خیال کرنا چاہیئے۔

لیکن حافظہ کسی واقعے کو کسی خاص وقت سے منسوب کرنے کا نام ہی نہیں ہے بلکہ یہ اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ واقعہ میرے ماضی کی کسی تاریخ سے منسوب ہو بہ الفاظ دیگر یہ خیال کرنا چاہیئے کہ مجھے بذات خود اس واقعے کا فلاں وقت میں تجربہ ہوا تھا۔ اس کے اندر وہ حرارت و یگانگی ہونی چاہیے" جس کا ذات کے باب میں ان تجربات کے متعلق بہت کچھ تذکرہ ہو چکا ہے جن کو ایک شخص اپنے کہتا ہے۔

ہر معروض حافظے میں یہ ضرور ہوتا ہے کہ اول تو معروض زمانۂ ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے دوسرے اس زمانے کا تعین اس کے نام یا اس تاریخ کے دیگر واقعات سے ہوتا ہے اور خیال ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس تاریخ میں ہوا تھا۔ تیسرے یہ کہ انسان سمجھتا ہے یہ میرے تجربے کا جزو ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس کو ہم نے ابتدا میں ذہن کے اندر ایک واقعے کی تمثال یا نقل کہا تھا وہ فی الحقیقت اس کے اندر ایک علحدہ تصور کی حیثیت سے اس سادہ شکل میں موجود ہوتی ہی نہیں۔ اور اگر یہ علحدہ تصور کے طور پر ہوتی بھی ہے تو اس کی کوئی یاد نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس جس شئے کی یاد ہوتی ہے وہ ایک بہت ہی پیچیدہ استحضار ہوتا ہے اول تو اس واقعے کا جس کو یاد میں لانا ہے دوسرے ان چیزوں کا جن کے ساتھ اس کو ائتلاف ہوتا ہے' اور ان سب سے مل کر ایک معروض بن جاتا ہے (جیساکہ باب ۹ میں بیان کیا گیا تھا) جس کا ایک نبض شعور سے علم ہوتا ہے اور جس کے لئے غالباً اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ دماغی عمل کی ضرورت ہوتی ہے جن پر کوئی سادہ حسی تمثال مبنی ہوتی ہے۔

اکثر علمائے نفسیات نے اس مظہر کی جس کو ہم بیان کرتے ہیں نہایت ہی واضح طور پر تحلیل کی ہے۔ مثلاً کرسچین ولف لکھتا ہے۔

" فرض کرو تم نے میوئیس کو معبد میں دیکھا تھا۔ مگر اب اس کو ٹائٹس کے

مکان میں دیکھتے ہو۔ میں کہتا ہوں کہ تم میوئیس کو پہچانتے ہو، یعنی تم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ اس کو پہلے دیکھ چکا ہوں۔ اگرچہ اس وقت اپنے حواس سے تم اس کو ٹائٹس کے گھر میں ادراک کر رہے ہو لیکن تمہارا تمثل اس کی ایسی تمثال پیدا کرتا ہے جو ایک معبد کے ساتھ ہے اور یہ خود تمہارے ذہن کا فعل ہوگی جو میوئیس کے معبد میں خیال کرنے کا نتیجہ ہوگی۔ لہذا میوئیس کا تصور جس کا جس میں اعادہ ہوتا ہے ادراکات کے اس سلسلے کے اندر نہیں ہوتا جس میں کہ یہ پہلے تھا بلکہ دوسرے سلسلے میں ہوتا ہے اور یہ فرق ہمارے اس شعور کا سبب ہے، ہم اس کو پہلے دیکھ چکے ہیں...... کیونکہ اگرچہ اب تم میوئیس کو ٹائٹس کے گھر میں دیکھتے ہو مگر تمہارا تمثل اس کو معبد میں دیکھتا ہے اور تم میں اس حالت کا شعور پیدا کرتا ہے، جو اس کو معبد میں دیکھتے وقت تھی۔ اس سے تم یہ جانتے ہو کہ تم اس کو پہلے دیکھ چکے ہو یعنی تم اس کو پہچانتے ہو۔ تمہارے اس کے پہچاننے کی یہ وجہ ہے کہ اس کا تصور ادراکات کے اس سے مختلف سلسلے کے اندر رہے جس میں کہ تم نے اس کو پہلے دیکھا تھا۔"

اسی طرح جیمس مل لکھتا ہے۔

"جب جارج سوئم کو دونوں ایوانوں سے خطاب کرنے کے واقعے کو یاد کرتا ہوں تو اس میں پہلے تو محض تصور یا سادہ فہم جس کو بعض اوقات تعقل اشیا بھی کہتے ہیں ہوتا ہے۔ اس کو یادداشت بنانے کے لئے اس کے ساتھ یہ تصور ہوتا ہے کہ میں ان چیزوں کو پہلے دیکھ اور سن چکا ہوں۔ یہ ارتباط اس قدر قریبی ہے، کہ ان کو علیحدہ کرنا میری قوت سے باہر ہے۔ میں جارج سوئم کے جسم اس کے انداز کا جو کاغذ اس کے ہاتھ میں تھا اس کا اس کے پڑھتے وقت اس کی آواز کا، اس تصور کے بغیر خیال نہیں کر سکتا کہ میں کبھی اس منظر کا شاہد تھا......... اگر صورت حال کی یہ توجیہ جس میں کہ ہم کو حسیں یاد رہتی ہیں، سمجھ میں آجائے، تو اس صورت کی توجیہ جس میں کہ ہم کو واقعات یاد رہتے ہیں بہت زیادہ دشواری کا باعث نہیں ہو سکتی۔ مجھے پالی فیس کے غار اور ادیسیس اور عفریتوں کی جو باتیں ہومر نے بیان کی ہیں اچھی طرح سے یاد ہیں۔

ایسی یادیں اول تو اشیا اور افعال تصور یا سادہ تعقل ہیں، اور ان تصورات سے ناقابل انفکاک طور پر ملا ہوا یہ تصور ہے کہ مجھے یہ تصورات پہلے بھی ہو چکے ہیں۔ اور یہ تصور کہ مجھے یہ تصور پہلے ہو چکے ہیں، نہایت ہی پیچیدہ تصور ہے، جس میں میرے اس وقت یاد کرنے اور گذشتہ زمانے میں تعقل کرنے کا خیال شامل ہے اور ان تمام شعوری حالتوں کے سلسلے بھی شامل ہیں، جو میرے یاد کرنے اور میرے تعقل کرنے میں حائل تھیں"۔

پس حافظہ ایک خاص قسم کے پیچیدہ معروض پر یقین رکھنے کے احساس کا نام ہے۔ مگر ممکن ہے اس معروض کے تمام عناصر کا علم یقین کی دوسری حالتوں کو ہو۔ اور ان کے کسی خاص مجموعے میں جس صورت میں کہ یہ حافظے میں نمودار ہوتے ہیں کوئی ایسی چیز بھی نہیں ہوتی جس کی بنا پر کہ اس کو فکر کی دوسری اقسام کا ایسا عدیم المثال مقابل ٹھہرائیں، جس کے لئے ایک بالکل نئی استعداد کی ضرورت ہو۔ آگے چل کر جب یقین کے باب پر پہنچیں گے، تو ہم کو معلوم ہوگا، کہ کوئی استحضاری معروض جس کا ہماری موجودہ حسوں یا موجودہ جذبی فعلیتوں سے بالواسطہ یا بلاواسطہ تعلق ہو اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ گویا یہی حقیقت ہے، اس کے اندر ایک خاص قسم کے تعلق کی جو فاعلانہ حس ہوتی ہے، وہ اس کو حقیقی معلوم ہونے کی صفت سے متصف کر دیتی ہے، اور ایسا گذشتہ واقعہ جس کا محض تمثل ہو اس واقعے سے جس کی یاد ہوتی ہے، اسی اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، کہ اس کے اندر تعلق کا عدیم المثال احساس معدوم ہوتا ہے۔ گویا اس کے اور ہمارے مابین جو برقی لہر ہے، وہ منقطع نہیں ہوتی۔ مگر اور اعتبارات سے وہ ماضی جس کی یاد ہوتی ہے، اور وہ جس کا محض تمثل ہوتا ہے ممکن ہے بہت کچھ یکساں ہوں۔ یعنی بہ الفاظ دیگر معروض حافظہ میں کوئی شئے نئی نہیں ہوتی، اور اس کی پیدائش کے لئے کسی خاص استعداد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ ایسے اجزا کی ترکیب ہوتی ہے، جن کو مرابط خیال کیا جاتا ہے۔ ادراک تمثل مقابلہ و استدلال اجزا کی ایسی ہی ترکیبیں ہوتی ہیں، جو پیچیدہ معروض ہوتے ہیں۔ ان قوتوں

میں سے کسی ایک کا معروض یقین پیدا کر دے، یا ایسا کرنے سے قاصر ہے، مگر حافظے کا معروض ہی صرف ایسی معروض ہوتا ہے، جس کا تمثل ماضی میں ہوتا ہے (اور عموماً کامل طور پر ماضی میں تمثل ہوتا ہے) اور جس کے ساتھ جذبہ یقین وابستہ ہوتا ہے۔

حافظے کے اسباب

جب مظہر حافظہ یا اس کے معروض کی تحلیل کی یہ صورت ٹھیری، تو کیا ہم اس بات کا پتہ لگا سکتے ہیں، کہ یہ کیونکر ہوتا ہے۔ کیا ہم اس کے اسباب کو بے نقاب کر سکتے ہیں۔

اس کے کامل عمل میں دو چیزیں مسلم ہوتی ہیں۔

(۱) جو واقعہ یاد رہتا ہے اس کا مسک

(۲) اس کا احیا ہوا اعادہ یا اس کی یاد و محاکات

مسک و احیا دونوں کا سبب نظام عصبی کا قانون عادت ہے جو اسی طرح سے عمل کرتا ہے جس طرح سے ائتلاف تصورات میں عمل کرتا ہے۔ ائتلافیہ ایک عرصے سے احیا و اعادہ کی توجیہ ائتلاف سے کرتے آئے ہیں۔ اس کے متعلق جیمس مل کا بیان نقل کرتا ہوں، جو اس قدر جامع ہے کہ میں اس پر سوائے اس کے کوئی اضافہ نہیں کر سکتا کہ میں اس کے لفظ تصور کو معروض (وہ شئے جس کا خیال ہوتا ہے) میں بدل دوں۔

وہ لکھتے ہیں "سب جانتے ہیں کہ ذہن کی ایک حالت ایسی ہوتی ہے، جس میں کہ ہمارے متعلق یہ کہا جاتا ہے، کہ ہم یاد رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس حالت میں ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا۔ جس کے ہم اس میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ہم اس کو اپنی کوشش سے ذہن میں کیونکر لے آتے ہیں" اگر ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا" تو بعض ایسے تصورات تو ہوتے ہیں، جن کو اس سے ربط و تعلق ہوتا ہے۔ ہم اس امید میں یکے بعد دیگرے ان تصورات پر سے گذر جاتے ہیں، کہ ان میں سے کوئی تو ذہن کو

اس کی طرف منتقل کرے گا۔ ان میں اگر کوئی واقعاً ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دیتا ہے، تو یہ ایسا تصور ہوتا ہے، جس کو اس سے ایسا تعلق ہوتا ہے، کہ ائتلاف کے ذریعے سے اس کو یاد دلا دیتا ہے۔ جب میں کبھی ایسے پرانے شناسا سے ملتا ہوں، جس کا نام مجھکو یاد نہیں، اور اس کے یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں، میں اس امید میں جلدی جلدی بہت سے ناموں کا خیال کر جاتا ہوں، کہ ان میں کسی کے نام کا تو اس شخص کے نام کے ساتھ ائتلاف ہوگا۔ میں ان تمام واقعات کا خیال کرتا ہوں جن میں میں نے اس شخص کو مشغول دیکھا ہو۔ میں اس زمانے کا خیال کرتا ہوں، جب اس کے ساتھ ملاقات ہوتی تھی، ان اشخاص کا خیال کرتا ہوں، جن کے ساتھ اس سے ملاقات ہوئی تھی۔ اس نے کیا کیا تھا کون سی تکلیفیں اٹھائی تھیں۔ اب اگر اس گردش میں کسی ایسے تصور پر سے گذر جاؤں، جس کے ساتھ اس کے نام کا ائتلاف ہو، تو مجھے اس کا نام فوراً یاد آجائے گا۔ اگر کسی ایسے تصور پر سے نہیں گذرتا، تو میرا تجسس اس کے لئے بیکار ہوتا ہے۔
واقعات کی ایک قسم اور بھی ہے، جو ہیں تو بالکل معمولی، مگر اس موضوع پر ان کی شہادت نہایت ہی اہم ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم بعض واقعات کو بھولنا نہیں چاہتے۔ ان کو اپنے حافظے میں محفوظ رکھنے یعنی اس امر کا تعین کرنے کے لئے کہ جب اس کو چاہیں گے یاد آجائے گا، کیا تدبیر کرتے ہیں؟ بلا استثنا ایک ہی تدبیر سے کام لیتے ہیں، یعنی اس شئے کے تصور کا جس کو یاد رکھنا ہے، کسی ایسی حس یا تصور کے ساتھ ربط قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس کے متعلق پہلے سے یہ خیال ہوتا ہے، کہ جب ہم اس کو یاد کرنا چاہیں گے اس وقت یا اس کے قریب یہ واقع ہو جائے گی، اور اگر یہ ربط قائم ہو جائے، اور جس تصور کے ساتھ اس کا ربط ہو، وہ واقع ہو جائے، تو اس سے وہ شئے یاد آجاتی ہے، اور جو شخص ربط قائم کرتا ہے، اس کی غرض حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک عام مثال لو کسی شخص کو اس کا دوست کوئی کام کہتا ہے، اب وہ اس لئے کہ اس کو بھول نہ جائے اپنے رومال میں گرہ دے لیتا ہے۔ اس واقعے کی کیونکر توجیہ ہوتی ہے، اول تو یہ کہ دوست کے کام کے تصور کا رومال میں گرہ

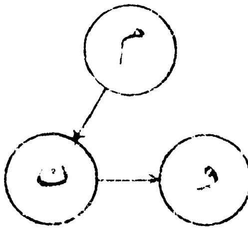
دینے کے ساتھ ائتلاف ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ رومال ایسی شئے ہے جس کے متعلق پہلے سے علم ہے، کہ اس پر اکثر نظر پڑے گی، اور جس وقت اس کام کے یاد آنے کی ضرورت ہوگی، اور اس جس سے کام کا خیال آجائے گا، جن کے مابین ائتلاف قصداً قائم کیا گیا ہے۔"

مختصر یہ کہ ہم اپنے حافظے میں کسی بھولے ہوئے تصور کی اس طرح سے تلاش کرتے ہیں، جس طرح اپنے گھر کو کسی گمشدہ شئے کے لئے تہ و بالا کر دیتے ہیں۔ دونوں حالتوں میں ہم اس مقام کو دیکھتے ہیں جس کے قرب وجوار میں گمشدہ شئے کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ ہم ان چیزوں کو الٹتے پلٹتے ہیں، جن کے نیچے یا جن کے اندر یا جن کے برابر اس کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ اگر یہ ان کے قریب ہوتی ہے تو نظر اس پر پڑ جاتی ہے۔ لیکن یہ چیزیں ذہنی شئے کی صورت میں، اس کے موتلفات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتیں، یعنی اعادہ کی تشریح بھی ایسی ہوتی ہے، جیسی کہ ائتلاف کی اور ائتلاف کی تشریح ہم جانتے ہیں کہ عصبی مرکزوں کے ابتدائی قانون عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

اسی قانون عادت سے مسک کی بھی توجیہ ہوتی ہے۔ مسک کے معنی اعادہ ہو جانے کی قوت کے ہیں، اور اس قوت کے علاوہ اس کے کوئی اور معنی نہیں۔ ماسکہ کی موجودگی کا صرف یہی ثبوت ہے، کہ اعادہ واقعاً وقوع پذیر ہو جائے۔ مختصر یہ کہ کسی تجربے کے مسک کے معنی یہ ہیں، کہ اس کے پھر ذہن میں آنے یا اس کو اس کے سابقہ ماحول میں دوبارہ خیال کرنے کا امکان ہوتا ہے۔ اب کوئی اتفاقی اشارہ بھی اس رجحان کو واقعیت میں منتقل کر دے، مگر خود رجحان کی مستقل بنیاد منتظم عصبی راستوں میں ہوتی ہے، جس کے ذریعے سے اشارہ اس قابل یا تجربے کو یاد دلا دیتا ہے جس کا یاد آنا مقصود ہوتا ہے، اور اس سے اصل موقع، سابقہ موتلفات، یہ احساس کہ ذات وہاں موجود تھی، یہ یقین کہ یہ واقعہ فی الحقیقت عالم وجود میں آیا ہے وغیرہ سب مذکورہ بالا طریقے پر تازہ ہو جاتے ہیں۔ جب یاد فوراً ہی

آجاتا ہے، تو احیا موقع کے ساتھ ہی ہوجاتا ہے۔ جب یاد دیر سے آتا ہے تو احیا دیر کے بعد ہو۔ لیکن اعادہ خواہ جلد ہو جائے یا دیر سے ہو جو شئے اس کو ممکن کرتی ہے (یا بالفاظ دیگر تجربے کے مسک کو) وہی دماغی راستے ہوتے ہیں، جن کا تجربہ اعادے کے موقع اور اشارے کے ساتھ ائتلاف ہوتا ہے۔ جب راستے خفتہ ہوتے ہیں تو مسک کا موجب ہوتے ہیں، اور جب سرگرم ہوتے ہیں، تو اعادے کا موجب ہوتے ہیں۔

ایک معمولی شکل سے حافظے کی علت پوری طرح پر واضح ہو جائے گی۔ فرض کرو کہ ن گذشتہ واقعہ ہے و اس کے موتلفات ہیں، اور م کوئی موجودہ خیال یا واقعہ ہے، جو صحیح طور پر اس کے یاد آنے کا محل بن سکتا ہے۔ فرض کرو کہ م ن و کے خیال میں جو مرکز سرگرم عمل ہوں گے، ان کے نام بالترتیب ا ب ج ہیں۔ تو اب راستوں کا وجود جن کو خط ا ب اور خط ب ج ظاہر کرتے ہیں) ایسا واقعہ ہوگا، جو ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے حافظے میں واقعۂ ن کا مسک اور ان راستوں میں دماغ کا تہیج ہونا واقعہ ن کے اعادے کی واقعی شرط ہوگی۔



شکل نمبر ۴۵

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ن کا مسک ایسا نہیں ہے کہ غیر شعوری حالت میں کوئی تصور کسی نامعلوم طریق سے جمع رہتا ہو۔ یہ نفسیاتی واقعہ نہیں۔ ان راستوں کا دماغی ریشوں کے باریک ترین حصوں میں ہونا ایک طبیعی مظہر اور عضویاتی خصوصیت ہے۔ اس کے برعکس اعادہ یا یاد نفسی طبیعی واقعہ ہے، جس کا ایک پہلو جسمانی ہے اور ایک ذہنی ہے جسمانی پہلو ان راستوں کا ہیجان ہے، اور ذہنی پہلو گذشتہ واقعے کا شعوری استحضار اور یہ یقین کہ ہم کو اس کا پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔

ائتلاف کے یہ عادت زدہ راستے جو کچھ کہ مصنفین رجحانات پیش آثار نشانات وغیرہ سے مراد لیتے ہیں، جو دماغ میں تجربہ ماضی سے رہ جاتے ہیں،

اس کا صحیح ترجمہ ہیں۔ اکثر مصنف ان آثار و باقیات کی نوعیت کو مبہم چھوڑ دیتے ہیں۔ ان میں بہت کم ایسے ہیں جو ان کو اتلافی راستوں میں واضح طور پر ضم کرتے ہوں۔ مثلاً ڈاکٹر ماڈسلے لکھتے ہیں۔

"جب ایک ایسا تصور جو ہم کو ایک بار ہو چکا ہے دوبارہ مہیج ہوتا ہے، تو اسی عصبی تموج کا اعادہ ہوتا ہے، مگر اس کے ساتھ اس اضافے کا شعور ہوتا ہے کہ یہ تصور دوبارہ ہو رہا ہے یعنی یہ وہی تصور ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ اتنا شعور اور ہوتا ہے، کہ یہ وہی تصور ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس شعور کی طبیعی شرط کیا ہے۔ ریشوں اور خلایا کے تشریحی طبق میں یا ان کی عضویاتی فعلیت میں کیا تغیر ہوتا ہے جو اس تصور میں جس کا اعادہ ہوتا ہے، یہ زاید عنصر پیدا کر دیتا ہے۔ یہ فرض کیا جا سکتا ہے، کہ پہلی فعلیت جب ختم ہوئی تھی، تو اس نے کچھ اثر مابعد کا عصبی عنصر میں کسی قسم کا تغیر چھوڑ دیا تھا، جس کی بنا پر عصبی دور پھر بلا تامل اسی عمل کی صورت اختیار کرنے پر مائل تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ حافظہ اس عضویاتی رجحان کا شعوری پہلو ہے، جب کہ یہ عامل ہو جاتا ہے یا اپنے افعال کو خاص ذہنی تجربے کے اعادہ کی طرف خارج کرتا ہے، جو کچھ کہ ہو سکتا ہے، اس کا پوری طرح پر تعقل قائم کرنے کے لیے، ہم یہ فرض کیے لیتے ہیں، کہ عصبی عناصر انفرادی طور پر خود اپنا شعور رکھتے ہیں۔ اور ہم یہ مسلم مانے لیتے ہیں کہ پہلے تجربے سے ان میں ایک خاص طرح کا تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ یہ فرض کرنا تو دشوار ہے، کہ دوسرے موقع پر جب وہ اسی عمل میں مصروف ہوں گے، تو وہ اس کو نہ پہچانیں گے یا ان کو یہ یاد نہ ہوگا کیونکہ دوسرا عمل پہلے کی نقل ہے، بس اس میں پہلے کی نسبت صرف یہ شئے زیادہ ہے کہ اس میں پہلے کے اثرات مابعد بھی شامل ہیں۔ چونکہ اس عمل کو ہم نے باشعور فرض کر رکھا ہے، اس لیے یہ نقل مع اس اضافے کے محفوظ یا یاد ہوگی۔"

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس عبارت میں ڈاکٹر ماڈسلے "عصبی عنصر" یا ریشوں اور خلایا کے تشریحی طبق سے کچھ ایسی شئے مراد لیتے ہیں، جو

شکل بالا میں ہمارے ن کے مطابق ہے۔ اور جس تغیر کا وہ ذکر کرتے ہیں وہ ایسا معلوم ہوتا ہے، عناصر کے اسی مجموعے کا داخلی تغیر ہے۔ اب خفیف سے غور سے یہ بات سمجھ میں آجائے گی کہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ن کے محض دوبارہ متہیج ہونے سے یہ شعوری اضافہ عالم وجود میں آجائے گا کہ یہ اعادہ ہے۔ دو متہیج محض دو متہیج ہوتے ہیں۔ ان کے شعور دو شعور ہیں، ان کو ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہے، پہلے متہیج کی نسبت جو یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ وہ ایک مبہم تغیر اپنے بعد چھوڑ جاتا ہے اس سے ہمیں ذرا سی بھی مدد نہیں ملتی۔ کیونکہ تمثیل کے قواعد کی بنا پر اس قسم کا تغیر دوسرے متہیج کو زیادہ سہل و سریع بنا سکتا ہے۔ اور اسی بنا پر اس کے اندر شعور کم ہو جانا چاہیے، مگر اس کے اندر ماضی کا تو کوئی حوالہ نہ ہونا چاہیے تھا۔ بارش سے بدرر و گہری ہوتی چلی جاتی ہے، مگر گہرے ہو جانے سے گذشتہ بارشوں کا پانی تو اس سے مس نہیں کرنے لگتا۔ نفسیات (جس کے متعلق آیندہ کہتے ہیں ڈاکٹر مارسیلے یہ کہتے ہیں کہ اس سے ہم کو ذرا بھی امداد نہیں ملتی) کم از کم دماغی توجیہ کے امکان کے راستے پر تو ڈال دیتی ہے۔ چونکہ تصور کا پایا میں ف سے ہے، جو اس وقت جب کہ اس کا اعادہ ہوتا ہے، ہم میں یہ شعور پیدا کرتا ہے، کہ یہ گذشتہ ہے، اس لئے عصبی عنصر ن کا کوئی اندرونی تغیر حافظے کی اصل علت نہیں ہو سکتا، بلکہ اس سے بالکل خارج ہونا چاہیئے اور وہ اس کے دوسرے عصبی عناصر سے ربط ہونے چاہئیں جن کو ہم نے ف کے نام سے موسوم کیا تھا۔ یہ حرف شکل بالا میں بہت سی اشیا کی دماغی بنیاد کے بجائے تھا، جو اس واقعے کے جس کو یاد رکھا ہے، علاوہ ہے، تاریخیں نام مقرون ماحول وقفے وغیرہ۔ تغیر نرم عصبی مادے کے اندر ن اور ف کے مابین اتصالی راستوں کا عالم وجود میں آجاتا ہے۔

مختصر یہ کہ صرف ایک مفروضہ ایسا ہے، جس کی داخلی تجربے سے کچھ نہ کچھ تائید ہوتی ہے، کہ وہ دماغی حصے جو اصل واقعے سے متہیج ہوتے ہیں، اور جو اس کے اعادے سے متہیج ہوتے ہیں، وہ جزواً ایک دوسرے

سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ہم کسی گذشتہ واقعہ کا بغیر کسی موتلف کے احیار کر سکتے، تو ہم کو اس کی یاد تو نہ ہوتی، بلکہ اس امر کا وہم سا ہوتا کہ یہ تجربہ پہلے پہل ہو رہا ہے، واقعہ یہ ہے کہ جب کسی واقعے کا بغیر کسی موتلف و متلازم کے اعادہ ہوتا ہے، تو اس میں اور خیالی گھڑنت میں تمیز کرنی مشکل ہو جاتی ہے۔ لیکن جس حد تک اس کی تمثال باقی رہتی ہے، اور ایسے موتلفات

لہ۔ اس نظریئے کے خلاف صرف ایک واقعہ بیان کیا جا سکتا ہے، اور وہ یہ کہ مرور زماں کو ایک تجربے میں اس قدر یکساں محسوس کر سکتے ہیں، کہ اس کے ابتدائی حصوں اور اس کے بعد کے حصوں کے موتلفات میں ممکن ہے، کوئی فرق نہ ہو۔ مثلاً آنکھیں بند کر کے ایک منٹ کے لیے بیٹھو، اور مسلسل کسی حرف علت کی آواز کو ادا کرتے رہو، آ۔آ۔آ۔آ اور صرف آواز کا خیال رکھو۔ جو وقت اس تجربے میں صرف ہوتا ہے، اس میں کوئی شے متغیر نہیں ہوتی۔ لیکن اس کے ختم پر تم خیال کرتے ہو اس کی ابتدا بہت دور تھی۔ لیکن میں خیال کرتا ہوں کہ اس اختبار کے دوران میں جو کچھ ہوتا ہے، اس کی طرف اگر غور سے توجہ کی جائے، تو یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ اس سے ان شرائط کی ذرا بھی خلاف ورزی نہیں ہوتی جو اصل کتاب میں اعادے کی بیان کی گئی ہیں، اور اگر وہ لمحہ جس کی طرف ہم ٹھہر کر لوٹتے ہیں، موجودہ لمحے سے کئی سکنڈ پیچھے معلوم ہوتا ہے، تو ہمیشہ مختلف موتلف رکھتا جس سے ہم اس کے وقت کو متعین کرتے ہیں۔ مثلاً یہ اس وقت تھا جب میں نے اوپر کا یا نیچے کا سانس لیا تھا۔ یا یہ سب سے پہلا لمحہ تھا جب میں نے عمل شروع کیا تھا، اور اس سے پہلے خاموشی تھی، یا یہ اس سے بہت قریب تھا۔ یا یہ اس وقت تھا جب آگے کی طرف دیکھ رہے تھے، اور اس لمحے کی طرح سے پیچھے کی طرف متوجہ نہیں تھے۔ یا اس کا استحضار محض کسی عدد سے ہوتا ہے، اور اس کا تعقل علامتہ ہوتا ہے، جس سے اس کے وقت کی کوئی متعین تمثال نہیں ہوتی۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "تجربے کے کچھ آگے بڑھ جانے کے بعد میں مختلف لمحات ماضی کا درحقیقت کوئی وجدانی امتیاز نہیں رکھتا۔ ظاہری حال کے پائیں میں وہ اس شئے کے واحد تعقل میں ضم ہو جاتے ہیں، جو جاری رہی ہے، اور اس ۔ کے ساتھ کوشش یہ احساس ہوتا ہے کہ مجموعی طور پر کس وقت

کو یاد دلاتی ہے، جو بتدریج ممیز ہوتے جاتے ہیں تو یہ رفتہ رفتہ بین طور پر حافظے کی شئے بن جاتی ہے۔ مثلاً میں ایک دوست کے کمرے میں داخل ہوتا ہوں، اور دیوار پر ایک تصویر دیکھتا ہوں۔ ابتداءً مجھے ایک عجیب قسم کی حیرت و استعجاب کا شعور ہوتا ہے۔ میں نے اس کو یقیناً کہیں دیکھا ہے، لیکن کب اور کیونکر یہ یاد نہیں آتا۔ صرف تصویر کے گرد واقفیت کا ایک ہالہ سا ہوتا ہے، کہ دفعتہً میرے منہ سے نکلتا ہے، ہاں یاد آگیا کہ یہ فرانگلیکو کی ایک تصویر کی نقل ہے، جو فلارنیس کی اکیڈمی میں ہے۔ ٹھیک ہے! میں نے اس کو وہیں دیکھا تھا۔ مگر اس یاد کا باعث یہ واقعہ نہیں ہوتا، کہ جو دماغی قطعہ اس وقت تصویر سے ہیجان ہے وہ اس سے پہلے بھی اسی طرح سے ہیجان ہوا تھا۔ اس کا باعث محض یہ ہے کہ اس دماغی قطعے کے ساتھ دوسرے قطعات بھی ہیجان ہوتے ہیں۔ یعنی وہ قطعات جن میں میرا دوست اور کمرہ مع اپنی تمام خصوصیات کے محفوظ ہے۔ اور وہ جن میں فلارنیس کی اکیڈمی کی ذہنی تمثال موجود ہے، اور اس کے ساتھ میرے اس کے دیکھنے کی بھی تمثال ہے۔ اور سب سے آخر میں وہ قطعات جن کی بنا پر مجھے (مبہم طور پر) ان برسوں کا خیال ہوتا ہے جو میری زندگی سے ان دونوں زمانوں کے مابین گذرے ہیں۔ دماغ کے اندر اس تمام ہنگامے کا نتیجہ ایسا خیال ہوتا ہے جس کا معروض ایک خاص نوعیت رکھتا ہے، اور وہ یہ خیال ہوتا ہے،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ گذر چکا ہے۔ یہ احساس فکر کی تدریجی نبضات کے خود بخود شمار ہونے سے ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے لمحہ بہ لمحہ شناخت ہوتی رہتی ہے کہ یہ عمل وہی ہے۔ ان چند ثانیوں کے اندر جن پر ظاہر حال مشتمل ہوتا ہے، تدریجی لمحات کا ایک وجدانی ادراک ہوتا ہے۔ مگر یہ لمحے جن سے ہم کو حافظے کی ایک ابتدائی تمثال ہوتی ہے، ان کا صحیح معنی میں ماضی سے احیاء واعادہ نہیں ہوتا۔ اور ان کے متعلق ہم کو جو علم ہوتا ہے، وہ کسی طرح سے ایسی یاد کے مماثل نہیں ہوتا، جس کو صحیح معنی میں یاد کہہ سکتے ہوں۔

کہ میں جو کہ اب اس مقام پر کھڑا ہوں، اور یہ تصویر میرے سامنے ہے، اتنے برس ہوئے، کہ فلارینس کی اکیڈمی میں اس تصویر کی نقل کو دیکھ رہا تھا۔

ایم ٹین نے اپنے معمولی واضح انداز میں یہ بیان کیا ہے، کہ کس طرح تدریجی طور پر ذہنی تمثال نشو ونما پاکر معروض حافظہ بنتی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ

"اتفاقاً بازار میں میری ایک شخص سے ملاقات ہوتی ہے، جس کی شکل سے میں واقف ہوں، اور فوراً اپنے دل میں کہتا ہوں، کہ اس کو میں نے پہلے دیکھا ہے۔ فوراً وہ شکل ماضی کی طرف لوٹنے لگتی ہے، اور وہاں مبہم طور پر ڈانواڈول ہوتی ہے، اور کسی خاص مقام پر قائم نہیں ہوتی۔ تھوڑی دیر تک یہ کیفیت میرے ذہن کی رہتی ہے، اور اس شکل کے ساتھ نئی تفصیلات جمع ہونی شروع ہو جاتی ہیں۔ جب میں نے اس کو دیکھا تھا، تو یہ شخص برہنہ سر تھا کام کے وقت پہننے کی صدری پہنے ہوا تھا، اور تصویر خانہ میں تصویر بنا رہا تھا، یہ فلاں شخص ہے، اور فلاں بازار میں رہتا ہے۔ مگر یہ واقعہ کب کا ہے۔ یہ کل کا یا گذشتہ ہفتہ یا انہیں ایام کا واقعہ نہیں ہے۔ آہا یاد آیا۔ اس نے مجھ سے کہا تھا کہ میں پہلی تعطیلات کا منتظر ہوں، اور عنقریب دیہات جانے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ اور یہ واقعہ موسم بہار سے پہلے کا ہے۔ مگر کونسی تاریخ تھی۔ ٹھیک اسی دن تو لوگ بازاروں اور کرائے کی گاڑیوں میں ٹہنیاں لئے جاتے تھے۔ اس روز تاڑ کا اتوار تھا۔ داخلی شکل کی رہ نوردیوں پر غور کرو۔ ماضی میں اس کے آگے پیچھے ہونے کو دیکھو، ان ذہنی جملوں میں سے ہر ایک کو کسی پہلو قرار نہ تھا۔ جب موجودہ حس اور غیر واضح تمثالات کے جم غفیر کا مقابلہ ہوا (جن کا ہماری ماضی قریب کی زندگی میں بار بار اعادہ ہوا تھا) تو یہ شکل ابتداً غیر متعین فاصلے پر کھسک گئی۔ پھر جب مکمل تفصیلات ان تمثالات کے ساتھ پھر آئیں جن سے کہ ایک دن یا ایک ہفتے کے واقعات کا خلاصہ کرتے ہیں، تو یہ موجودہ دن کل گذشتہ پرسوں گذشتہ ہفتے سے پرے کھسک گئی، اور اس سے بھی دور یعنی یادداشتوں کے اس مبہم و غیر معین انبار سے بھی تجاوز کر گئی جو ہمارے

ذہن میں حال کی چیزوں کے متعلق ہے۔ اس کے بعد کوئی ایسی بات یاد آتی ہے، جو مصور نے کہی تھی، اور اس کے بعد یہ تمثال ایک متعین حد شئے پرسے جاتی ہے جو سبز پتیوں کی تمثال سے ممتاز ہے اور لفظ بہار سے ظاہر کی جاتی ہے۔ ایک لمحے کے بعد ایک اور بات یاد آتی ہے، شاخیں یاد آتی ہیں، اور یہ پھر اپنی جگہ بدلتی ہے مگر ایک زمانے سے پیچھے کی طرف نہیں بلکہ آگے کی طرف آتی ہے۔ اور جنتری کے حوالے سے اس کا ٹھیک مقام متعین ہو جاتا ہے، جو ایسٹر کے ایک ہفتے بعد اور میلے سے پانچ ہفتے پہلے ہے، اور اس کا باعث دو مخالف قوتیں ہوتی ہیں، جن میں ایک تو اس کو پیچھے کو ڈھکیلتی ہے، اور ایک آگے کی طرف کھینچتی ہے، یہاں تک ایک لمحے پر آکر ان دونوں کا عمل ایک دوسرے کو باطل کر دیتا ہے"

عمدہ حافظے کی شرطیں

جو واقعہ یاد آتا ہے فرض کرو کہ وہ ن ہے۔ اب خط ب ج ایسا راستہ ہے جو ان موتلفات کو متہیج کرتا ہے، جن سے ن یاد آتا ہے، اور یہ تمثل محض شئے سے کچھ زیادہ ہو جاتا ہے۔ خط ا ب اس کے اعادے کے لئے موقع پیدا کر دیتا ہے۔ پس حافظے کا مدار تمام تر دماغی راستوں پر ہے۔ کسی خاص شخص میں اس کی عمدگی دخوبی کچھ تو ان راستوں کی تعداد پر مبنی ہوگی، اور کچھ ان کے ثبات پر۔

ان راستوں کا ثبات و دوام انسان کے دماغی ریشوں کا عضویاتی وصف ہوتا ہے۔ اور ان کی تعداد محض اس کے ذہنی تجربے پر مبنی ہوتی ہے۔ ہم راستوں کے ثبات و استقلال کا نام تو فطری تمسک یا عضویاتی مسک رکھے دیتے ہیں۔ قوت مسک میں بچپن اور بڑھاپے میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ نیز اس باب میں مختلف افراد میں بھی باہم بہت کچھ اختلاف ہوتا ہے۔ بعض ذہنوں کی حالت اس لاکھ کی سی ہوتی ہے، جو مہر کے نیچے ہو، کوئی ارتسام

خواہ کیسا ہی غیر مربوط کیوں نہ ہو، ان کے صفحۂ ذہن سے محو نہیں ہوتا بعض کی حالت جیلی کی سی ہوتی ہے کہ وہ اثر سے متاثر تو ہوتے ہیں، لیکن معمولی حالات میں کوئی ارتسام ان کے صفحۂ ذہن پر مستقل نشان نہیں چھوڑتا۔ اس قسم کے ذہنوں کو قبل اس کے کہ وہ کسی واقعہ کو یاد کر سکیں، اسے اپنے علم کے مستقل خزانے میں گوتھنا پڑھتا ہے۔ ان کا حافظہ بے قاعدہ نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو لوگ بغیر کسی کاوش کے تاریخیں قصے کہانیاں گپ شپ نظم اقتباسات اور متفرق قسم کے واقعات یاد رکھ سکتے ہیں، ان کا حافظہ بہت ہی بے قاعدہ ہوتا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ یہ ان کے دماغی مادے کی غیر معمولی چسپیدگی پر مبنی ہوتا ہے، کیونکہ ان کے دماغ میں جب کوئی راستہ بن گیا تو بن گیا کسی شخص نے بلا اس کے کہ اس میں یہ عضویاتی مسک بہت زیادہ نہ ہو، کوئی عظیم الشان کامیابی حاصل نہیں کی۔ عملی اور نظری دونوں زندگیوں میں، وہ شخص جس کی معلومات جمع رہتی ہیں، کامیابی اور ترقی حاصل کرتا چلا جاتا ہے، حالانکہ اس کے معاصر اپنے وقت کا بیشتر حصہ پھر اس شئے کے یاد کرنے میں صرف کرتے ہیں جس کو وہ ایک بار یاد کر چکے تھے، لیکن اب بھول گئے ہیں، اپنی الماری پر نظر ڈالو جتنے مشہور مصنف اور بڑے آدمی گذرے ہیں خواہ وہ شارلیمین و لوتھر ہوں یا لائبنز و والٹر اسکاٹ، ان سب کا خاص عضویاتی مسک لازمی طور پر بہت ہی حیرت انگیز ہوگا۔ جن لوگوں میں یہ مسک نہیں ہوتا ممکن ہے کہیں کہیں ان کا کام کیفیت میں بڑھ جائے، لیکن مجموعی طور پر ان لوگوں کا کام ان سے نہیں بڑھ سکتا، اور نہ یہ اس قدر محکم اثر پیدا کر سکتے ہیں۔

لیکن ہم سب کی زندگیوں میں ایک وقت ایسا بھی آتا ہے، جب ہم اپنے اکتسابات کے متعلق صرف توازن قائم رکھ سکتے ہیں۔ جب قدیم راستے اتنی سرعت سے ساتھ مٹتے ہیں، جتنی سرعت کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں، جب ہم ایک ہفتے میں اتنا ہی بھول جاتے ہیں، جتنا کہ ایک ہفتے میں سیکھتے ہیں، تو اس وقت ہم توازن قائم رکھنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے یہ توازن برسوں قائم رہے۔ لیکن جب عمر بہت ہی زیادہ ہو جاتی ہے،

تب یہ ضرور درہم برہم ہو جاتا ہے۔ ہم سیکھتے کم ہیں، اور بھولتے زیادہ ہیں بلکہ یوں کہو، کہ سیکھنا تو ختم ہو جاتا ہے، صرف بھولتے ہی جاتے ہیں۔ دماغی راستے اس قدر عارضی و غیر پائیدار ہو جاتے ہیں، کہ چند منٹ کی گفتگو میں ایک سوال پانچ مرتبہ کیا جاتا ہے اور اتنی ہی مرتبہ اس کا جواب ذہن سے اتر جاتا ہے۔ اس وقت ان راستوں کی پیچیدگی و قوت کا تفوق ظاہر ہوتا ہے جو بچپن میں قائم ہوتے ہیں۔ پیر فانی اپنے بچپن کے واقعات کو لفظ بہ لفظ بیان کرے گا، حالانکہ اس سے بہت بعد کے تمام واقعات اس کے حافظے سے نکل چکتے ہیں۔

راستوں کے ثبات کے متعلق تو گفتگو ہو چکی اب ان کی تعداد کو لو

ظاہر ہے کہ اب کی قسم کے جتنے زیادہ راستے ہوں گے، اور جتنے زیادہ ن کے یاد آنے کے مواقع ہوں گے، یہ بہ حیثیت مجموعی اسی قدر جلد اور اسی قدر یقینی طور پر ذہن میں محفوظ رہے گا۔ جتنی زیادہ مرتبہ اس کو یاد دلایا جائے گا، اتنے ہی اس کے یاد آنے کے مواقع بڑھ جائیں گے۔ ذہنی اصطلاح میں یوں کہہ سکتے ہیں، کہ ایک واقعہ جتنے زیادہ واقعات کے ساتھ ائتلاف رکھتا ہو گا، اسی قدر زیادہ یہ ہمارے حافظے میں محفوظ رہے گا، اس کا ہر موتلف اس کے لئے بمنزلہ کانٹے کے بن جاتا ہے، جس کے ذریعے سے اگر یہ سطح کے نیچے ڈوب جائے، تو باہر نکالا جا سکتا ہے۔ موتلفات مل کر تعلقات کا ایک جال بنا دیتے ہیں، جن کی وجہ سے یہ ہمارے فکر کا جزو بن جاتا ہے۔ پس اچھے حافظے کا راز یہ ہے، کہ جس واقعہ کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہوں، اس کے ساتھ مختلف ومتعدد ائتلافات قائم کئے جائیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ائتلاف قائم کرنا اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے، کہ اس کے متعلق جتنا ہو سکے خیال کیا جائے۔ مختصر یہ کہ اگر دو شخص ایسے ہوں، جن کے خارجی تجربات اور قوت ماسکہ یکساں ہوں، تو ان میں جو شخص اپنے تجربات پر زیادہ غور کرے گا، اور ان میں باہم تعلقات کا

جال پھیلائے گا، اس کا حافظہ عمدہ ہوگا۔ اس کی مثالیں ہم کو ہر طرف نظر آتی ہیں مثلاً کالج کا کھلنڈرا اسباق میں تو غبی رہتا ہے، لیکن اس سے تم دنیا کے کھیلوں اور کھلاڑیوں کا حال سن سکتے ہو۔ کھیل کود کے اعداد شمار کے متعلق وہ ایک زندہ لغت ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ان چیزوں پر متواتر اپنے ذہن میں غور کرتا رہتا ہے، اور ان کا باہم مقابلہ و موازنہ کرکے ان کے باقاعدہ سلسلے بناتا رہتا ہے۔ اس کے لئے یہ علیحدہ واقعات نہیں ہوتے، بلکہ ایک نظام کلی ہوتا ہے، اور اس لئے یہ باقی رہتے ہیں۔ اسی طرح سوداگر قیمتیں سیاسی آدمی، اور سیاسی آدمیوں کی تقریریں، اور آرا، اس شرح و بسط کے ساتھ یاد رکھتا ہے کہ ایک غیر متعلق آدمی کو سن کر حیرت ہوتی ہے۔ لیکن جس قدر غور و فکر یہ ان چیزوں پر کرتے ہیں، اس سے اس کی آسانی کے ساتھ توجیہ ہو جائے گی۔ ڈارون اور اسپنسر کی کتابوں سے جو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ واقعات کے متعلق ان کا حافظہ نہایت ہی قوی ہوگا، یہ امر اس واقعے کے منافی نہیں ہے، کہ عضویاتی اعتبار سے وہ ایسے دماغ رکھتے تھے، جن کے مسک کی مقدار بالکل ہی معمولی تھی۔ فرض کرو ایک شخص اوائل زندگی میں کسی ایسے نظریئے کی تصدیق کرنا چاہتا ہے، جیسے کہ ارتقا ہے۔ بہت ہی جلد واقعات اس کے گرد اس طرح سے جمع ہو جائیں گے، جس طرح انگور اپنی شاخ کے گرد جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کو نظریئے سے جو تعلق ہوگا، وہ ان کو مضبوطی کے ساتھ یکجا باقی رکھے گا۔ جوں جوں ان واقعات کے متعلق ذہن کا علم بڑھتا جائے گا، اسی قدر اس کا کمال بھی بڑھتا جائے گا۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ممکن ہے، کہ نظری حکیم کا حافظہ بالکل غیر معمولی نہ ہو۔ ممکن ہے، غیر کارآمد واقعات کی طرف وہ توجہ نہ کرتا ہو، اور اگر توجہ کرتا بھی ہو، تو جلد ہی ان کو بھول بھی جاتا ہو۔ ممکن ہے اس کا جہل بھی اسی قدر بڑھا ہوا ہو، جس قدر کہ اس کا علم۔ ممکن ہے کہ وہ اپنے خاص شعبے کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا علم نہ رکھتا ہو۔ جن لوگوں کو علما اور محققین سے سابقہ پڑتا رہتا ہے، ان کے ذہن میں نہایت آسانی کے ساتھ اس قسم کے ذہنوں کی مثالیں آجائیں گی۔

نظام کے اندر ہر واقعہ دوسرے واقعے کے ساتھ کسی فکری علاقے سے منسلک ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر واقعہ نظام کے تمام واقعات کی مجموعی قوت سے باقی رہتا ہے۔ اور فراموشی تقریباً ناممکن ہوتی ہے۔

اب اس کی وجہ بالکل واضح ہے، کہ رٹنے کو کیوں برا خیال کیا جاتا ہے۔ یہاں رٹنے سے میری مراد ان لوگوں کا رٹنا ہے، جو زمانۂ تعلیم میں تو کچھ نہیں کرتے، امتحان سے پہلے چند گھنٹے یا چند روز حد سے زیادہ محنت کرتے ہیں۔ جو چیزیں اس طرح ایک غرض سے ایک موقع کے لئے یاد کی جاتی ہیں، ظاہر ہے کہ ان کے ائتلافات ذہن میں اور چیزوں کے ساتھ بہت ہی کم قائم ہوتے ہیں۔ ان کے دماغی اعمال بہت ہی کم راستے رکھتے ہیں، اور اس لئے ان کے پھر بیدار ہونے کا بہت ہی کم امکان ہوتا ہے۔ جو چیزیں اس سادگی کے ساتھ ازبر کی جاتی ہیں، وہ لازمی طور پر بہت جلد فراموش ہو جاتی ہیں۔ برخلاف اس کے اگر انھیں چیزوں کو روزانہ بتدریج یاد کیا جاتا، یا مختلف مقامات میں نظر سے گذرتیں، مختلف علائق میں ان پر غور ہوتا، اور خارجی واقعات سے ان کا ائتلاف ہوتا، اور متواتر ان پر غور و فکر ہوتا رہتا، تو یہ ایسے نظم میں منسلک ہو جاتے، اور کل ذہن سے ان کے ایسے تعلقات قائم ہو جاتے، اور ان کے یاد آنے کے اس قدر مواقع بڑھ جاتے کہ یہ ہمیشہ کے لئے ذہن کی ملکیت ہو جاتے ہیں۔ یہ اس امر کے لئے عقلی دلیل ہے، کہ ادارات علمی میں مسلسل محنت و مطالعے کی عادت کیوں ڈالنی چاہیے؟ اس میں شک نہیں کہ رٹنے کو اخلاقی ذہانت سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ اگر اس سے حصول علم کا مقصد پورا ہوتا، تو یہ مطالعہ کا بہترین طریقہ ہوتا۔ لیکن اس سے حصول علم کا مقصد پورا نہیں ہوتا، اور طلبہ کو خود سمجھنا چاہیے، کہ اس سے حصول علم کا مقصد کیوں پورا نہیں ہوتا۔

انسان کے قدرتی مسک میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہو سکتا

اب یہ بات تو بالکل واضح ہے، کہ حافظے کی جس قدر اصلاح ہو سکتی ہے وہ (جو چیزیں یاد کرنی مقصود ہوتی ہیں ان کے) موتلفات کے بڑھانے سے ہو سکتی ہے کسی قسم کی تربیت سے انسان کی عام قوت ماسکہ ترقی نہیں کر سکتی یہ ایک عضویاتی خصوصیت ہوتی ہے، جو انسان کو ایک بار ہمیشہ کے لئے مل جاتی ہے، اور جس میں وہ کسی قسم کا تغیر و تبدل نہیں کر سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ مرض وصحت کی حالت میں تو اس میں فرق ہوتا ہے۔ اور یہ بات مشاہدے سے معلوم ہو سکتی ہے، کہ جب ہم تازہ دم اور خوش وقت ہوتے ہیں، اس وقت اس کی حالت تکان و بیاری کے اوقات سے بہتر ہوتی ہے۔ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی قوت ماسکہ میں اس کی تندرستی وصحت کے اعتبار سے تغیرات ہو سکتے ہیں۔ جو چیزیں اس کی عام صحت کے لئے مفید ہوتی ہیں، ان سے اس کے حافظے کو بھی فائدہ پہنچتا ہے۔ بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس قدر ذہنی ورزش دماغ کی عام حالت اور اس کے تغذیہ کے اعتبار سے ضروری ہوتی ہے، اس سے بھی عام قوت ماسکہ کو فائدہ پہنچتا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اکثر لوگوں کے خیال میں قوت ماسکہ کی اس سے کہیں زیادہ اصلاح ہو سکتی ہے۔

واقعہ یہ ہے، کہ بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ بعض طریقوں کی اگر باقاعدہ مشق کی جائے، تو اس سے انسان کو نہ صرف وہ واقعات یاد رہیں گے، جن کا ان طریقوں میں بار بار اعادہ ہوتا ہے، بلکہ اس کی واقعات کے یاد رکھنے کی عام قابلیت کو بھی فائدہ پہنچے گا، اور یہ واقعہ اس کی دلیل میں پیش کیا جاتا ہے کہ الفاظ کو زبانی یاد کر لینے کی مشق سے اور الفاظ کا یاد کر لینا اسی طرح آسان ہو جاتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے، کہ جو کچھ میں نے کہا ہے، وہ غلط ہے۔ حافظہ دماغی راستوں پر مبنی نہیں اور یہ نظریہ نظر ثانی کا محتاج ہے۔ لیکن میری رائے میں یہ واقعہ غلط ہے۔ میں نے چند سن رسیدہ ایکٹروں سے اس باب میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ جرح کی ہے، اور ان سب کا بیان یہی ہے، کہ یاد کرنے کی مشق سے قوت یادداشت میں کوئی خاص فرق

واقع نہیں ہوتا۔ مشق سے ان کو جو کچھ فائدہ ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ نقل کے باقاعدہ یاد کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ مشق کے بعد ان کے ذہن میں تاکید و ادا کی مثالیں زیادہ ہو جاتی ہیں۔ نئے الفاظ ممیز اشارات اور قطعی فیصلوں کو بیدار کرتے ہیں۔ یہ ایسے جال میں پھنس جاتے ہیں، جو پہلے سے تیار ہوتا ہے۔ اور سوداگر کی قیمتوں اور کھلاڑی کے کھیلوں کے واقعات کی طرح نسبتہً آسانی کے ساتھ یاد رہ جاتے ہیں۔ اگرچہ قوت ماسکہ میں ذرا بھی زیادتی نہیں ہوتی، بلکہ معمولاً عمر کی زیادتی کے ساتھ گھٹتی جاتی ہے،، اس صورت میں محض اچھی طرح غور و فکر کرنے سے اچھا یاد ہوتا ہے۔ اسی طرح اسکول کے طالبعلم جب حفظ کرنے کی مشق میں ترقی کر جاتے ہیں، تو مجھے یقین ہے، کہ ترقی کسی خاص سبق کے یاد کرنے کے طریقے میں ہوتی ہوگی ، (یعنی اس میں دلچسپی زیادہ ہوئی ہوگی یا اس میں ذہن کو اپنی طرف منتقل کر لینے کی قوت زیادہ ہوئی ہوگی، یا اس میں اور دیگر اسباق میں مشابہت زیادہ ہوگی یا اس کی طرف مسلسل توجہ رہی ہوگی وغیرہ) نہ کہ قوت ماسکہ میں کسی قسم کا اضافہ ہوا ہوگا۔

جس غلطی کا ذکر ہے، وہ ایسی کتاب میں بھی موجود ہے۔ جس میں اس کے سوا اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ میری مراد ڈاکٹر ہال برڈک کی کتاب " حافظے کو کیونکر قوی کیا جا سکتا ہے" سے ہے۔ اس کتاب میں مصنف عضویاتی قوت ماسکہ اور جزوی اشیا کے سلسلے میں امتیاز کرنے سے قاصر رہتا ہے، اور یوں سمجھتا ہے کہ گویا دونوں کی ایک ہی طرح کی تدابیر سے اصلاح ہو سکتی ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ " میں اب ایک ایسے سن رسیدہ مریض کا علاج کر رہا ہوں جس کا حافظہ خراب ہو چکا ہے۔ اور اس کو یہ بات اس وقت تک معلوم نہ تھی، (جب تک کہ میں نے اس کو نہیں بتایا) کہ تمہارا حافظہ نہایت بری طرح سے خراب ہو گیا ہے۔ وہ اس کی اصلاح کی سخت کوشش کر رہا ہے، اور اس میں اس کو کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے۔ اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ وہ ایک گھنٹہ صبح اور ایک گھنٹہ شام اپنے حافظے کی ورزش کرتا ہے۔ مریض کو

ہدایت ہے کہ جو کچھ اس مدت میں ہوا کرے، اس پر نہایت ہی غور و خوض سے توجہ کرے جس سے کہ یہ اس کے ذہن پر نقش ہو جائے۔ اس سے کہا جاتا ہے کہ دن بھر کے تجربات و واقعات بیان کرے۔ جو نام وہ سنتا ہے، اس کو لکھ کر نہایت وضاحت کے ساتھ اپنے ذہن پر ثبت کر لیتا ہے۔ اور تھوڑی دیر کے بعد وہ اس کے دہرانے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر ہفتہ اس کو دس مشہور آدمیوں کے نام یاد کرا دئے جاتے ہیں۔ ایک شعر اور ایک بائبل کا جملہ بھی اس کو روزانہ یاد کرا دیا جاتا ہے۔ کسی کتاب میں اگر کسی صفحے پر اس کو کوئی دلچسپ مضمون ملے، تو اس کا صفحہ یاد رکھنے کے لئے کہا جاتا ہے۔ ان طریقوں اور بعض اور طریقوں سے ایسے حافظے کو کارآمد بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے، جو بالکل بیکار ہو چکا تھا"

مجھے بالکل یقین نہیں ہے کہ ان تمام مصیبتوں کے باوجود اس غریب بڈھے کا حافظہ ذرا بھی بہتر ہوا ہو گا۔ شاید ان واقعات میں سے جو اس طرح اس کے اندر ٹھونسے گئے ہیں (یعنی جن واقعات کی طرف توجہ کی گئی اور اتنے دنوں اعادہ ہوتا رہا ہے، ان میں سے اہل سیاست کے نام اور بائبل کی آیتیں) کچھ یاد رہ گئے ہوں۔ ایک اور مقام پر ڈاکٹر بروک اپنے طریقے کے متعلق تھرلو ویڈ آنجہانی جو اپنے زمانے کے ایک اخبار نویس اور سیاسی آدمی تھے کا بیان نقل کرتے ہیں۔

"میرا حافظہ چھلنی کے مانند تھا۔ کوئی شئے یاد ہی نہ رہتی تھی۔ تاریخیں نام مواعید چہرے غرضکہ ہر شئے اس میں سے نکل جاتی تھی۔ میں نے اپنی بیوی کیتھرین سے کہا کہ میں کبھی عمدہ سیاسی نہ بن سکوں گا، کیونکہ مجھے کچھ یاد ہی نہیں رہتا، حالانکہ یادداشت کی اہل سیاست کو سب سے زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ میری بیوی نے کہا کہ آپ کو اپنے حافظے کی تربیت کرنی چاہیئے۔ چنانچہ جب گھر لوٹا تو پندرہ منٹ بیٹھ کر میں نے خموشی سے دن کے اہم واقعات کے صحت کے ساتھ اعادہ کرنے کی کوشش کی۔ ابتداءً مجھکو بہت کم باتیں یاد آتی تھیں۔ مجھے اب بھی یاد ہے، کہ پہلی بار مجھے یہ بھی یاد نہ آتا تھا کہ میں نے

ناشتے میں کیا کھایا تھا۔ لیکن چند روز کی مشق کے بعد میں نے دیکھا کہ میں نسبتہً زیادہ چیزوں کا اعادہ کر سکتا ہوں۔ پہلے کی نسبت واقعات زیادہ صحت اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ذہن میں آنے لگے۔ چودہ پندرہ روز کے بعد کیتھرین نے کہا کہ " بجائے خود بیٹھ کر اعادہ کرنے کے آپ دن کے واقعات مجھ سے کیوں نہ بیان کر دیا کریں۔ اس میں مجھے دلچسپی ہوگی، اور میری دلچسپی آپ کے لئے محرک ہوگی۔ میں اپنی بیوی کی رائے کی بہت عزت کرتا تھا اس لئے میں نے گویا زبانی اعتراف کی عادت ڈال لی جو تقریباً پچاس سال جاری رہی۔ ہر شب کو سونے سے پہلے یہ ہوتا کہ دن بھر میں جتنی باتیں مجھے پیش آتیں یا مجھ سے متعلق ہوتیں ان میں سے جو کچھ بھی مجھے یاد آتا میں اپنی بیوی کو سنا دیا کرتا۔ میں عموماً ان تمام کھانوں کا ذکر کیا کرتا تھا جو ناشتے کھانے اور چائے کے ساتھ ہوتے تھے، کن لوگوں سے میری ملاقات ہوئی، اور انھوں نے مجھ سے کیا باتیں کیں۔ اپنے اخبار کے لئے میں نے افتتاحیوں میں کیا لکھا، ان سب باتوں کا اس کو خلاصہ سنا دیا کرتا۔ نیز جو میرے پاس خطوط آتے اور جو خط میں جواب میں لکھتا ان سب کے مضامین بھی تا بہ امکان پوری صحت کے ساتھ بتا دیتا۔ اور جب میں سیر کرنے کے لئے پیدل یا گھوڑے پر جاتا تو جو چیزیں میرے مشاہدے میں آتیں ان سب کا اس سے تذکرہ کرتا۔ اس طریق پر میں نے دیکھا کہ اپنے سبق سال بہ سال بہتر سے بہتر سناتا ہوں اور بجائے اس کے کہ یہ عمل پریشان کن یا تکلیف دہ ہو دن کے واقعات پر تبصرہ کر لینا باعث لذت ہو گیا۔ میرا حافظہ خاصہ غیر معمولی طور پر قوی ہے اسی عمل کا مرہون منت ہے۔ اور میری رائے میں ہر شخص جو واقعات کو یاد رکھنا چاہتا ہو یا جسے بڑے لوگوں سے تعلق ہو اس کو اس طریق پر عامل ہونا چاہیے"۔

میں اس کے متعلق ذرا شک نہیں کرتا کہ مسٹر ویڈ کو پچاس سال کی اس بہادرانہ مشق کے بعد عملی طور پر اپنے تجربات ماضی پر بہت زیادہ قابو حاصل ہو گیا ہوگا۔ اس توقع میں کہ مجھے شام کو بیان کرنا ہے وہ روز بروز ہر واقعے پر زیادہ توجہ کرتے اس کے مختلف نام لیتے مختلف طور پر تعقل کرتے

اپنے ذہن کو اس پر جماتے اور شام کو ان کا از سر نو اعادہ کرتے۔ وہ اس کے متعلق زیادہ غور و فکر کرتے جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ یہ ان کے حافظے میں باقی رہتے۔ مگر میں اس امر کا خاصہ وثوق کی ساتھ دعوی کر سکتا ہوں (اگرچہ میں جانتا ہوں کہ اکثر اوقات ایک نظریہ کی بنا پر ایک واقعہ کا انکار نہایت ہی احمقانہ ہوتا ہے) کہ انہیں واقعات پر اگر سرسری نظر پڑی ہوتی اور ان کے متعلق ذہن میں فکر نہ ہوتا تو اس مجاہدے کے ختم پر بھی وہ حافظے میں شروع سے کچھ بہتر نہ رہتے۔ انھوں نے اپنے تجربات کی طرف توجہ کرنے اور ان کے محفوظ رکھنے کا ایک نیا طریقہ حاصل کر لیا تھا، مگر ان کے عضویاتی مسک کی غالباً ذرا بھی اصلاح[۱] نہ ہوئی تھی۔

[۱]۔ جس رائے کو اصل میں اس قدر وثوق کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، اس کی جانچ کرنے کے لئے میں نے اس امر کی کوشش کی کہ آیا نظم کے زبانی یاد کرنے کی روزانہ مشق سے دوسری قسم کی نظم کے یاد کرنے کی مدت میں کمی ہوگی یا نہیں۔ مسلسل آٹھ دن میں نے وکٹر ہوگو کے سیٹائر کے ۱۵۸ مصرعے یاد کئے۔ اس میں ۱۳۱⅚ منٹ صرف ہوئے۔ پھر ۲۰ منٹ روزانہ محنت کر کے میں نے پیراڈائز لاسٹ کی پوری کتاب اول یاد کر ڈالی۔ اس میں ۳۸ دن لگے۔ اس مشق کے بعد میں نے پھر وکٹر ہیوگو کی نظم شروع کی۔ اور میں نے دیکھا کہ ۱۵۸ مصرعے یاد کرنے میں ۱۵۱½ منٹ صرف ہوئے۔ بہ الفاظ دیگر مشق سے پہلے میں نے وکٹر ہیوگو کا ایک مصرعہ ۵۰ سیکنڈ میں یاد کیا تھا۔ اور مشق کے بعد ایک مصرعے کے یاد کرنے میں ۵۷ سکنڈ صرف ہوئے۔ گویا نتیجہ اس کا بالکل برعکس ہوا جس کی عام رائے کی بنا پر توقع ہوتی تھی۔ لیکن دوسری مرتبہ جب میں نے وکٹر ہیوگو کو شروع کیا تو مجھے دوسرے کام کا بھی فکر لگا ہوا تھا اور میں نے خیال کیا کہ دیری کی یہی وجہ ہے۔ اس لئے میں نے چند اور اشخاص کو اس امتحان پر آمادہ کیا۔

ڈاکٹر ڈبلیو ایچ برہنام نے ان میمو ریم کے سولہ مصرعے روزانہ ۱۴ سے ۱۷ منٹ تک روزانہ محنت کر کے یاد کئے، یعنی روزانہ کا اوسط ۱۴¾ منٹ تھا۔ اس کے بعد انھوں نے اینیڈ کی دوسری کتاب کے شلر کے جرمن ترجمے کے یاد کرنے کی کوشش کی اور روزانہ ۱۶ مصرعے ۲۶ دن تک یاد کئے۔ اس کے بعد پھر ان میموریم کو شروع کیا، تو سولہ مصرعوں کے یاد کرنے میں

پس حافظے میں جو کچھ بھی اصلاح ہوتی ہے وہ انسان کے واقعات کے ذہن نشین کرنے کے عادتی طریقے میں ہوتی ہے۔ اصطلاحات قدیم کی رو سے یہ طریقے تین ہیں۔ میکانیکی عمدہ اور پسندیدہ۔

میکانکی طریقہ یہ ہے کہ جس شئے کو یاد کرنا ہو، اس کو شدت تاخیر و تکرار کے ذریعے سے یاد کیا جائے۔ موجودہ زمانے میں بچوں کو جو تختہ سیاہ کے ذریعے پڑھنا سکھایا جاتا ہے جس میں لفظ چار واسطوں یا آنکھ کان آواز اور ہاتھ کے ذریعے سے ذہن پر مرتسم ہوتا ہے، یاد کرانے کا اصلاح شدہ میکانکی طریقہ ہے۔

یاد کرنے کا پسندیدہ طریقہ اس کے علاوہ کچھ نہیں، کہ منطقی طور پر تعقل کیا جائے اور ان کو اصطفاف وتحلیل کرکے باقاعدہ سلسلوں کو منضبط کرلیا جائے۔ علوم میں اسی طریقے سے کام لیا جاتا ہے۔

عمدہ طریقے فنی حافظوں کے نام سے بہت سے ایجاد ہوئے ہیں۔ ان ضوابط کے ذریعے سے بسا اوقات بالکل غیر مربوط واقعات اسما ر اعداد اور اس قسم کی دیگر مختلف چیزیں یاد ہو سکتی ہیں، جن کا قدرتی طریق پر یاد ہونا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ یہ طریقہ عموماً ایک ڈھانچے کی طرح سے ہوتا ہے جس کو میکانکی طریق پر یاد کرلیا جاتا ہے، اور یہ فرض کرلیا جاتا ہے کہ یہ ذہن میں مستقل طور پر منضبط رہے گا۔ اب جس شئے کو یاد کرنا ہوتا ہے، اس کا اس ڈھانچے کے کسی جزو سے کسی فرضی تعلق یا تمثیل کے ذریعے سے ائتلاف پیدا کرا دیا جاتا ہے۔ اب یہ تعلق آیندہ چل کر حافظے کے لئے ممد و معاون ہوتا ہے۔ اس قسم کی تدابیر میں سے سب سے مشہور اور کثیر الاستعمال ہندسے وحروف کا طریقہ ہے۔ فرض کرو کہ کوئی تعداد یاد کرنی ہے۔ اس کے لئے پہلے ہندسے وحرف قائم ہو جاتے ہیں جس میں ہر درجے کے ہندسے کو ایک یا ایک سے زاید حرف

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ زیادہ سے زیادہ ۲۰۰ منٹ، اور کم سے کم ۱۰ منٹ اور اوسط ۲۴ سم اکا رہا۔ چونکہ صاحب مذکور کو یہ اندیشہ تھا کہ خارجی حالات اس بار پہلی بار کی طرح سے مناسب نہ تھے، اس لئے انھوں نے چند روز عہر کر حالات کو تا بہ امکان مناسب کرنے کی کوشش کی، نتیجہ یہ ہوا کہ

ظاہر کرتے ہیں۔ پھر اس تعداد کو ایسے حروف میں منتقل کر دیا جاتا ہے جس سے ایک بامعنی لفظ بن سکے اور اگر ممکن ہو تو ایسا بن جائے جس سے اس شئے کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کم از کم وقت ۸ منٹ اور زیادہ سے زیادہ ½ ۱۹ منٹ اور اوسطاً ۳۱/۴۸ ۱۴ منٹ صرف ہوئے۔

مسٹر ای ایس ڈراؤن نے ورجل کی ۱۶ دن تک مشق کی پھر سولہ دن تک اسکاٹ کے یاد کرنے کی مشق کرتے رہے۔ مشق سے پہلے اوسطاً ۱۳ منٹ ۲۶ سیکنڈ صرف ہوئے اور مشق کے بعد ۱۲ منٹ ۱۶ سکنڈ (سولہ دن کی مدت امتحان کے لئے بہت ہے اور اس میں امتحانی مصرعوں کے لئے مشق کا وقت مل جاتا ہے)

مسٹر سی ایچ بیلڈون نے امتحاناً ۱۵ دن تک ۱۰ مصرعے یاد کئے۔ بالکل دوسری نظم کے ۵۴ مصرعے یاد کرکے مشق کی۔ اور پھر پہلی نظم کے ۱۰ مصرعے روزانہ پندرہ روز تک یاد کئے۔ اوسط نتیجہ یہ ہے کہ ۳ منٹ ۴۱ سیکنڈ مشق سے پہلے صرف ہوئے اور ۳ منٹ ۲ سیکنڈ مشق کے بعد۔

مسٹر ای پیرز نے امتحاناً آئڈلس آف دی کنگ کو لیا اور مشق پیرڈائز لاسٹ کی۔ اوسط نتیجہ ۶ دن کا ہر بار کا یہ ہے ۴ منٹ ۴۳ سیکنڈ مشق سے پہلے اور ۴ منٹ ۵۵ سیکنڈ مشق کے بعد۔ مسٹر برنھام نے یہ کہا کہ مشق سے سہولت پیدا کرنے والے اثر کو بالکل زائل کر دینے کے لئے مناسب یہ ہے کہ امتحان ایسے بے معنی لفظوں پر ہو اکرے جن کی نظم سے کوئی مناسبت ہی نہ ہو۔ میں نے اپنے دو طالب علموں کو اس اختیار کے لئے بھی تیار کیا۔ افسوس ہے کہ اعداد ضائع ہو گئے ہیں۔ لیکن نتیجہ یہ ہوا تھا کہ دوسری بار یعنی مشق کے بعد مہمل لفظوں کے یاد کرنے میں بہت کم وقت صرف ہوا تھا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مہمل لفظوں کے مصرعوں میں اس نظم سے زیادہ عادت نے کام کیا ہے جو درمیان میں مشق کے طور پر استعمال ہوئی تھی۔ لیکن میں تجربوں کو جاری رکھنا چاہتا ہوں، اور ان کو پھر کسی جگہ بیان کروں گا۔

میرے شاگردوں میں سے ایک نے اپنے جاننے والوں میں سے ایک پادری کا ذکر کیا ہے، جن کی مشق سے خطبے زبانی یاد کرنے کی قوت حیرت انگیز طور پر بہتر ہو گئی تھی۔ میں

پتہ چلتا ہو، جس کی تعداد یاد رکھنی مقصود ہے۔ پس جب تعداد ذہن سے اتر جائے گی تو اس لفظ کو یاد کر کے کام چلایا جائے گا۔

معروف ترین ہندسی حروف یہ ہیں کہ

1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
t	n	m	r	l	Sh	y	f	b	s
d					j	k	v	p	c
					ch	c			z
					g	qu			

مختصراً اس کا استعمال بتائے دیتے ہیں۔ فرض کرو ۱۱۴۲ فٹ فی منٹ (جو آواز کی رفتار ہے) کو ذہن میں ثبت کرنا ہے اب t, t, r, n, حروف ہیں اور یہی ان کی ترتیب ہے، اب ان حروف کے مابین حروف علت لاؤ جس سے کچھ ایسی ترکیب بن جائے جیسے (Tight run) (یعنی سخت دوڑ) ہے اور اس کو کسی ایسے تمثل سے مربوط کر لو، جیسے کہ (If a man tried to keep up with the velocity of sound he would have a tight run) (یعنی اگر کوئی شخص آواز کی رفتار کا مقابلہ کرے گا، تو اس کو سخت دوڑ کرنی پڑے گی)۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ان کا جواب نقل کرتا ہوں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کو سہولت یاد کرنے کے طریقے کے بدل دینے سے ہوئی نہ کہ مشق سے قوت مسک کے بڑھ جانے سے۔ "حافظے کے متعلق تو یہ ہے کہ میرے حافظے نے سال بسال اس طرح ترقی کی ہے جس طرح ورزشی کا عضلہ۔ بیس سال کی عمر سے پہلے ایسے خطبے کے یاد کرنے میں جس کے بیان کرنے میں ایک گھنٹہ صرف ہوتا تھا، تین سے چار دن تک صرف ہوتے تھے۔ بیس سال کی عمر کے بعد دو دن ایک دن آدھا دن اور اب صرف ایک مرتبہ غور سے پڑھ لینا کافی ہوتا ہے۔ لیکن حافظہ ذہنی قوتوں میں مجھے سب سے زیادہ طبیعی معلوم ہوتا ہے۔ جسمانی راحت و تازگی کو اس سے بہت زیادہ تعلق معلوم ہوتا ہے پھر طریق کی سہولت سے بھی بہت فرق واقع ہو جاتا ہے میں پہلے جملہ جملہ کر کے یاد کیا کرتا تھا۔ اب ایک تصور کو بہ حیثیت مجموعی لیتا ہوں اور پھر اس کے بڑے حصوں کو اور پھر چھوٹے حصوں اور پھر جملوں کو۔

جب تم اس کو چند روز بعد پھر یاد میں لانا چاہو تو اس امر کی بہت احتیاط رکھنی چاہیے کہ روشنی کی رفتار سے اس کا التباس نہ ہو جائے۔ اور نہ (hard run) یاد رہ جائے کیونکہ اس کے حساب سے تو ۳۰۰۰ فٹ رفتار زیادہ ہو جائے گی۔

ڈاکٹر پک اور بعض اور اہل علم ایک طریقہ استعمال کرتے ہیں جس میں وہ دو تصور جن کو یاد کرنا مقصود ہوتا ہے کسی درمیانی تصور سے مربوط کر دئے جاتے ہیں اس درمیانی تصور کی طرف تو پہلے تصور سے ذہن منتقل ہوتا ہے اور یہ دوسرے تصور کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے۔ اور اسی طرح اگر زیادہ کرنا ہو۔ مثلاً "فرض کرو کہ ہم کو مندرجہ ذیل تصورات کے سلسلے کو ذہن میں محفوظ رکھنا ہے۔ باغ بال پاسبان فلسفہ تانبا۔ تو ہم ان تصورات کو اس طرح ترتیب دے سکتے ہیں۔ باغ، پودا پودے کا بال، بال۔ بال، ٹوپی پاسبان۔ پاسبان، جاگتا، مطالعہ، فلسفہ۔ فلسفہ، کیمیا، تانبا۔ وغیرہ" (پک)

یہ ایک معروف بات ہے کہ جس قدر ایک ارتسام

(۱) تازہ ہوگا

(۲) اس کی طرف توجہ زیادہ ہوگی

(۳) اکثر اس کی تکرار ہوئی ہوگی

اسی قدر یہ زیادہ یاد رہے گا۔

تازگی کا اثر بین ہوتا ہے، ایسے واقعوں میں جن کی اہمیت مساوی ہو جس کو زیادہ مدت گذر چکی ہوگی، اس کے فراموش ہونے کا زیادہ احتمال ہے بچپن کی یادداشتوں کا بڑھاپے کے ایک دن ایک گھنٹے کے واقعات سے جو فراموش ہو جاتے ہیں، مقابلہ کرنا مشکل ہے کیونکہ بڑھاپے کے واقعات محض سرسری ہوتے ہیں، جن کا اعادہ ایک ہی بار ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے بچپن کی یادداشتیں اس وقت سے لے کر اب تک ہماری زندگی کا جزو بنی رہتی ہیں۔ اگر سب باتیں یکساں ہوں تو ہمیشہ تازگی اور قربت زمانی یاد کے لیے معین ہوتی ہیں۔ مجھے اس اصول میں صرف ایک استثنا نظر آتا ہے، وہ

ہمارے بچپن کے لمحوں کی ناقابل توجیہ یاد ہے، جو ایسے واقعات کی ہوتی ہے، جن کے یاد رہنے کی بظاہر کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ ہر شخص کے ذہن میں غالباً طفلی کی بعض جھلکیاں محفوظ ہوں گی، مثلاً اپنے کھڑے ہونے یا بیٹھنے کا طریقہ، کمرے کی روشنی، ماں یا باپ کی کوئی بات وغیرہ یہ لمحے جو زمانے کے چنگل سے محفوظ رہ جاتے ہیں، ان کے محفوظ رہنے کی وجہ غالباً تاریخی خصوصیات ہوتی ہوں گی، جن کا اب پتہ چلانا ناممکن ہوتا ہے۔ بہت ممکن ہے ان کے وقوع کے بعد ہمیں یہ پھر یاد دلائے گئے ہوں، یہی غالباً ان کے پھر یاد آنے کی وجہ بن گئی ہو، یہاں تک کہ یہ ہمارے حافظے کا جزو بن گئے ہوں۔

ایک تجربے کی طرف ہم جو توجہ کرتے ہیں، وہ اس کی نمایاں یا دلچسپ نوعیت کی بنا پر ہوتی ہے، اور یہ ایک معروف بات ہے کہ جس شئے سے ہم کو بروقت مشاہدہ سب سے زیادہ دلچسپی ہوتی ہے، اگر اور چیزیں مساوی ہوں، تو یہی سب سے زیادہ یاد رہتی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک ارتسام جذبی اعتبار سے اس قدر پر ہیجان ہو، کہ دماغی ریشوں پر اپنا داغ چھوڑ جائے، یہی مرض وہم کی اصل ہے۔ ایک عورت جس پر ڈاکو حملہ آور ہوتے ہیں، نجات پانے کے بعد تمام مردوں حتیٰ کہ خود اپنے بیٹے کو ڈاکو سمجھتی ہے، اور یہ جانتی ہے، کہ یہ مجھے مارنے پر تلے ہوئے ہیں۔ ایک عورت اپنے بچے کو گھوڑے کے پاؤں کے نیچے کچلتے ہوئے دیکھتی ہے۔ اب اس کو اس کے بچے کی سلامتی کے متعلق کتنا بھی یقین دلاتے ہیں، مگر اسے یقین نہیں آتا۔ حتیٰ کے اس کے جیتے جاگتے بچے کو اس کے سامنے لاتے ہیں، مگر پھر بھی اس کو یہ باور نہیں آتا کہ وہ زندہ ہے۔ ایک عورت کو لڑائی میں چور کہدیا گیا۔ اب اس کو یہ یقین ہے کہ ہر شخص اس کو سرقے سے متہم کرتا ہے۔ (اسکوئیرال) ایک عورت پر آتش زدگی کے دیکھنے سے خبط کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، اور چھ ماہ تک اسے اپنے گرد آگ ہی آگ نظر آتی ہے۔

توجہ اور اعادے دونوں کے عام اثر کے متعلق اس سے بہتر کچھ نہیں ہو سکتا کہ میں موسیوٹین کے بیان کو نقل کر دوں،

"اگر ہم مختلف حسوں تمثالوں یا تصوروں کا مقابلہ کریں، تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ احیاء کے رجحانات مساوی نہیں ہیں۔ ان کی بڑی تعداد تو محو ہو جاتی ہے اور پھر زندگی بھر ظہور میں نہیں آتی۔ دو تین دن کا ذکر ہے کہ میں پیرس کی ایک شاہراہ پر سے سواری میں گذرا اور اگرچہ میں نے ساٹھ یا اسّی قطعاً نئے چہرے دیکھے مگر اب ان میں سے مجھے ایک بھی یاد نہیں آتا۔ ان کو احیار کا موقع ملنے کے لئے غیر معمولی واقعہ یا بحران کے دورے یا بھنگ کے نشے کی ضرورت ہے۔ ان کے مقابلے میں ایسی حسیں ہیں جن کے اندر احیار کی اس قدر شدید قوت ہوتی ہے کہ اس کو نہ تو کوئی شئے فنا کر سکتی ہے اور نہ کم۔ اگرچہ اصول تو یہ ہے کہ زمانے کے امتداد سے ہماری قوی ترین حسیں بھی کمزور ہو جاتی ہیں، مگر یہ پھر اپنی اسی شدت کے ساتھ رونما ہوتی ہیں، اور ان کے جزئیات میں ذرہ برابر بھی کمی نہیں ہوتی، اور نہ ان کی قوت میں کسی قسم کی کمی آتی ہے۔ ایم بریری ڈبوئی مونٹ کہتے ہیں کہ بچپن میں سر کی جلد میں تکلیف ہو گئی تھی، اب اس کو پچپن سال کی مدت ہو چکی ہے، مگر علاج کے وقت بالوں کے کھنچنے کا اب تک احساس ہے۔ خود میں اپنی نسبت کہتا ہوں کہ بچپن میں پہلی بار جب تھیٹر گیا ہوں، تو مجھے اس کی ذرا ذرا سی بات یاد ہے۔ صوفوں کی تیسری قطار سے مجھے تھیٹر کا حال ایسا معلوم ہوتا تھا، کہ بہت بڑا کنواں ہے، اس کا رنگ سرخ و مشتعل معلوم ہوتا تھا، اور اس کے اندر انسانوں کے سر ہی سر دکھائی دیتے تھے۔ نیچے داہنی طرف ایک چھوٹے سے فرش پر میں نے دیکھا کہ دو مرد اور ایک عورت داخل ہوئے اور چلے گئے پھر آئے اور انھوں نے کچھ حرکتیں اور اشارے کئے اور مجھے وہ زندہ بونے معلوم ہوتے تھے۔ اور مجھے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ ان میں سے ایک بونا اس عورت کے قدموں پر گر پڑا پھر اس کے ہاتھ کو بوسہ دیا، اور پھر پردے کے پیچھے اپنے کو چھپا لیا۔ دوسرا جو اندر آ رہا تھا، وہ ایسا معلوم ہوا کہ بہت غصہ ہو رہا ہے، اور اس نے اپنا ہاتھ اٹھایا میری عمر اس وقت سات برس کی تھی میری سمجھ میں کچھ نہ آتا تھا کہ یہ کیا ہو رہا ہے۔ لیکن سرخ قرمزی رنگ کے کنویں میں اس قدر ہجوم تھا یہ اس درجہ آراستہ و روشن تھا،

کہ پندرہ منٹ کے بعد میری یہ حالت ہوگئی کہ گویا نشہ میں ہوں اور میں غافل ہو کر سو گیا۔"

ہم میں سے ہر شخص کو اپنے حافظے میں اس قسم کی یاد کی مثال مل سکتی ہے، اور وہ ان میں مشترک خصوصیت اخذ کر سکتا ہے۔ ابتدائی ارتسام کے ساتھ غیر معمولی توجہ رہی تھی اب یہ یا تو خوف ناک ہونے کی بنا پر ہو، یا دلچسپ ہونے کی بنا پر ہو، یا نئے ہونے کی بنا پر ہو، یا تعجب خیز ہونے کی بنا پر ہو، یا غیر معمولی ہونے کی بنا پر۔ اس کا اظہار ہم اس طرح پر کرتے ہیں کہ ہم اس سے بہت متاثر ہوئے۔ ہم اس میں منہمک ہو گئے تھے، ہم کو اس کے علاوہ اور کسی شئے کا خیال نہ آسکتا تھا ہماری تمام اور حسیں محو ہو گئی تھیں۔ اس کی تمثال دوسرے دن تک ہماری نظروں میں رہی۔ اس کے علاوہ اور کسی شئے کی طرف توجہ مبذول نہ ہو سکتی تھی۔ اسی عدم تناسب کی بدولت بچپن کے ارتسامات بہت زیادہ مستقل و پائدار ہوتے ہیں۔ ذہن چونکہ بالکل تازہ ہوتا ہے، اس لئے معمولی چیزیں اور واقعات اس کے لئے تعجب خیز ہوتے ہیں۔ اب اتنے بہت سے ہال اور بھرے ہوئے تھیٹر دیکھنے کے بعد میرے لئے یہ ناممکن ہے، کہ میں کسی تھیٹر یا ہال میں داخل ہونے کے بعد میں اپنے آپ کو اس طرح سے محسوس کروں کہ کوئی شئے مجھکو نگل گئی ہے یا مجھ پر چاروں طرف سے محیط ہے، یا میں ایک نہایت بڑے اور روشن کنوئیں میں گم ہو گیا ہوں۔ ساٹھ سالہ طبیب جو بہت کچھ تکلیف کا تجربہ رکھتا ہے، جس نے خود بھی بہت کچھ تکالیف برداشت کی ہیں، اور دوسروں کو بھی دیکھا ہے، وہ اب جراحی عمل سے اس درجے پریشان ہوگا جس درجے کہ اپنے بچپن میں ہوا تھا۔

توجہ جس قسم کی بھی ہو، ارادی یا غیر ارادی اس کا عمل ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔ ایک شئے یا ایک واقعے کی تمثال میں احیار کی قابلیت ہوتی ہے، اور جس حد تک ہم اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور اس پر غور کرتے ہیں، اس حد تک کامل احیار کی قابلیت ہوتی ہے۔ ہم اس اصول سے روزمرہ کی زندگی میں ہر وقت کام لیتے رہتے ہیں۔ اگر ہم کتاب پڑھ رہے ہوں یا کسی

دلچسپ گفتگو میں مصروف ہوں، اور برابر کے کمرے میں کوئی شخص خوش الحانی سے گا رہا ہو، تو ہم کو یہ یاد نہیں رہتا۔ ہمیں مبہم طور پر اس امر کا علم ہوتا ہے، کہ برابر کے کمرے میں کوئی گا رہا ہے اور بس پھر ہم پڑھنے کو یا گفتگو کو بند کر دیتے ہیں، اور تمام داخلی مشغولیتیں اور خارجی حسیں، جن میں ہمارا ذہن یا خارجی دنیا ہم کو مصروف کر سکتی ہے، ایک طرف ہو جاتی ہیں، ہم اپنی آنکھیں بند کر لیتے ہیں، اپنے آس پاس خموشی کر دیتے ہیں، اور اگر اس نغمہ کا اعادہ ہوتا ہے، تو اس کو سنتے ہیں۔ اور اس وقت ہم کہتے ہیں کہ ہم نے اس کو غور سے سنا ہے، ہم نے اس کی طرف اپنی پوری توجہ مبذول کی ہے۔ اور اگر نغمہ اچھا ہوتا ہے، اور ہم اس سے بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ ہم پر اس کے سننے سے عالم وجد طاری ہو گیا تھا ہم بے خود ہو گئے تھے، ہم دنیا و مافیہا کو بھول گئے تھے۔ چند لمحے کے لئے ہماری روح سوائے اصوات کے اور تمام چیزوں کے محسوس کرنے سے قاصر تھی"۔

"ہماری ذہنی حالتوں میں سے اس طرح کسی ایک حالت کے غالب و مستولی ہو جانے سے اس کی نسبتہً مستقل یاد اور اس سے احیاء اور کامل احیار کے رجحانات کی توجیہ ہوتی ہے۔ چونکہ حسوں کا احیار تمثال کی صورت میں ہوتا ہے، اس لئے تمثال اسی شدت کے ساتھ ہوتی ہے جس شدت کے ساتھ اصل حس ہوئی تھی۔ جو بات ہم کو پہلی حالت میں محسوس ہوتی وہی دوسری حالت میں بھی محسوس ہو گی کیونکہ دوسری حالت پہلی کا محض احیا ہے۔ پس کشمکش حیات میں جس میں، کہ ہماری تمام تمثالیں ہر وقت مصروف رہتی ہیں، وہ باقی رہتی ہے، جس کے پاس ہر تصادم کے شروع میں سب سے زیادہ قوت ہوتی ہے، اور اس کی بقا کا باعث وہی قانون تکرار ہوتا ہے، جس کی بدولت یہ عالم وجود میں آتی ہے، اور اسی سے اس کے اندر اپنے حریفوں سے پامال کرنے کی قابلیت پیدا ہوتی ہے۔ یہی اس کے ابتدا میں متواتر تازہ ہونے کی وجہ ہوتی ہے، یہی پھر کبھی کبھی تازہ ہوتی رہتی ہے یہاں تک تدریجی انحطاط کے قوانین اور پیہم نئے ارتسامات کی آمد اس کے غلبے کو رفع کر دیتے

ہیں، اور اس کے حریفوں کو میدان صاف مل جاتا ہے، اور ان کو نشو و نما پانے کا موقع حاصل ہو جاتا ہے۔"

"طویل احیاؤں کا ایک باعث خود تکرار ہوتا ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ایک شئے کے یاد کرنے کے لئے یہی ضروری نہیں ہے کہ ہم اس پر توجہ کے ساتھ غور کریں، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ بار بار غور کریں۔ اس کے متعلق سادہ زبان میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ جس ارتسام کا بار بار اعادہ ہوتا ہے، وہ حافظے میں زیادہ صحت اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ثبت ہو جاتا ہے۔ اسی تدبیر سے ہم زبان کو یاد رکھتے ہیں، اسی سے موسیقی کی تانوں نظم و نثر کے ٹکڑوں علوم فنون کی اصطلاحات اور مقالوں اور سب سے زیادہ معمولی واقعات کو جن سے ہمارا کردار منضبط ہوتا ہے، یاد رکھتے ہیں۔ جب ہم جیلی کے رنگ اور اس کی شکل سے اس کے مزے کا خیال کرتے ہیں، یا جب آنکھیں بند کر کے اس کو چکھ کر ہم اس کے سرخ رنگ اور اس کے متحرک ٹکڑے کی چمک کا خیال کرتے ہیں، تو اس وقت بھی اعادے سے ہمارے ذہن کے تمثالات زیادہ روشن ہو جاتے ہیں۔ جب کبھی ہم کوئی شئے کھاتے ہیں، یا پیتے ہیں، یا کہیں جاتے ہیں یا اپنے حواس میں سے کسی سے کام لیتے ہیں، تو یہی ہوتا ہے۔ اس طرح سے ہر انسان و حیوان میں زندگی کے ہر لمحے میں واضح اور آسانی کے ساتھ تازہ ہو جانے والی تمثالات کا ایک ذخیرہ ہوتا ہے، جن کی اصل ماضی میں بہت سے تجربات کے اجتماع کی شکل میں ہوتی ہے، اور جن کو تجربات کا اعادہ برابر تازہ کرتا رہتا ہے۔ جب میں ٹیولریز سے پین تھین یا اپنے دارالمطالعے سے کھانے کے کمرے میں جانا چاہتا ہوں، تو مجھے ہر موڑ پر وہ رنگین شکلیں پہلے سے نظر آجاتی ہیں، جو اب نظر کے سامنے آئیں گی۔ مگر ایسے مکان میں جس میں کہ میں نے دو گھنٹے صرف کئے ہوں، یا ایسے شہر میں جس میں کہ میں نے تین ہی دن گذارے ہوں، صورت حال برعکس ہوتی ہے۔ دس سال گذرنے کے بعد تمثالیں مبہم ہو جائیں گی۔ ان میں جا بجا رخنے واقع ہو جائیں گے۔ بعض اوقات ایسا ہو گا کہ یہ بالکل معدوم ہو جائیں گی۔ اور مجھے یا تو اپنا راستہ تلاش کرنا پڑے گا ورنہ میں گم ہو جاؤں گا۔ تمثالات کی

یہ نئی خصوصیت بھی پہلے ہی خاصے سے نکلی ہے چونکہ ہر حس اپنی تمثال کی صورت میں تازہ ہونے پر مائل ہوتی ہے تو جو حس دو بار ہو چکی ہوگی اگر اس پر دوسری مرتبہ بھی اسی قدر توجہ ہوئی جس قدر کہ پہلی مرتبہ ہوئی تھی تو اپنے بعد دوبارہ ہونے کے دوگونہ رجحان چھوڑ جائے گی۔ مگر عموماً ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ جدت کے ختم ہونے کے ساتھ ہی دلچسپی بھی کم ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر اور حالات سے دلچسپی تازہ ہو جائے، یا ارادے کے ذریعے سے توجہ کو بیدار کر دیا جائے تو متواتر بڑھنے والا رجحان تمثال کی بقا اور احیا کے مواقع کو بڑھاتا چلا جائے گا۔"

تاہم اگر ایک مظہر کثرت سے اور مختلف سیاق وسباق کے ساتھ مشاہدے میں آیا ہو، تو اگرچہ اس کی تمثال آسانی کے ساتھ ذہن میں باقی رہتی ہے اور اس کا احیا بھی آسانی کے ساتھ ہوتا ہے، مگر یہ خاص حالات کے ساتھ ذہن میں آنے سے قاصر رہتی ہے، اور ماضی کے کسی خاص زمانے کی جانب اظلال نہیں ہونے پاتا۔ ہم اس کو پہچانتے ہیں، مگر ہم کو یہ یاد نہیں رہتا کیونکہ اس کے متلفات میں باہم حد سے زیادہ گڈمڈ ہوتی ہے۔ مسٹر اسپنسر کہتے ہیں کہ کسی شخص کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کو یہ یاد ہو

"کہ جس شئے کی طرف وہ دیکھ رہا ہے، اس کا الٹا رخ بھی ہے۔ یا یہ کہ بصری ارتسام کی خاص صورت ایک خاص فاصلے کو ظاہر کرتی ہے، یا جس شئے کو وہ ادہر ادہر پھرتے دیکھتا ہے، وہ زندہ حیوان ہے۔ کسی شخص سے یہ سوال کرنا کہ آیا تم کو سورج کا چمکنا، آگ کا جلنا، لوہے کا سخت ہونا، یاد ہے زبان کا غلط استعمال ہوگا۔ ہمارے تجربات کے مابین بالکل اتفاقی تعلقات بھی اس وقت یاد کہلانے کے مستحق نہیں رہ جاتے جب وہ بہت ہی زیادہ کثیر الوقوع ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ کسی ایسے شخص کی آواز سن کر جس سے تھوڑی سی واقفیت ہو، بلا دیکھے ہوئے ہم کہہ دیتے ہیں کہ ہم کو یاد ہے کہ یہ کس کی آواز ہے، مگر یہی بات ہم ان لوگوں کی آواز کے متعلق نہیں کہتے، جن کے ساتھ ہم ہر وقت رہتے سہتے ہیں، جن الفاظ کے معنی بچپن میں بہت سوچنے سے یاد آتے تھے، اب وہ ذہن میں

ہر وقت موجود رہتے ہیں۔"

یہ اس قسم کے واقعات ہیں، جن میں مختلف موتلفات کی طرف بہت سے راستے جاتے ہیں اور یہ ایک دوسرے کا راستہ بند کر دیتے ہیں، اور ذہن کو اپنے معروض کے ساتھ شناسائی کے ایک حاشیہ کا یا اس امر کا احساس باقی رہ جاتا ہے، کہ موتلفات ہیں۔ اسی قسم کا نتیجہ اس وقت مرتب ہوتا ہے، جب ایک خاص قسم کا مجموعہ حالات صرف غیر واضح طور پر ذہن میں آتا ہے۔ اس وقت ہم کو احساس ہوتا ہے، کہ ہم اس شئے کو پہلے دیکھ چکے ہیں۔ مگر یہ کہ کب اور کہاں دیکھ چکے ہیں، اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اگرچہ یہ محسوس ہونے لگتا ہے، اب یاد آیا مگر یاد نہیں آتا۔ یہ امر کہ خفی دماغی تہیجات شعور میں ایک طرح کا احساس شدنی پیدا کرتے ہیں، جس کو قوی تر تہیجات بین طور پر محسوس کرا دیتے، اس صورت سے واضح ہوتا ہے، جب ہم کسی نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ کنارے پر آکر جھنجھاہٹ اور کپکپی پیدا کر جاتا ہے، مگر یاد نہیں آتا۔ یاد میں نہ آتے ہوئے موتلفات کی ایسی ہی جھنجھاہٹ اور کپکپی شناخت کا ظل ہوتی ہے جو کسی تجربے کے گرد ہو سکتی ہے اور اور اس کو صورت آشنا بنا سکتی ہے اگرچہ ہم نہیں جانتے کہ کیوں[1]۔

[1] ۔پروفیسر ہافڈنگ کا یہ خیال ہے کہ ایسے قریبی موتلفات کی غیر موجودگی جن کا واضح طور پر خیال ہو، اس امر کا ثبوت ہے کہ جہاں ہم کو شئے سے واقف و شناسا ہونے کا قوی احساس ہوتا ہے اور یہ یاد نہیں آتا کہ کس وقت اور کس جگہ اس کو دیکھا تھا، وہاں شناخت کی ان فوری صورتوں سے انتلافی اعمال کو تعلق نہیں ہوتا۔ جو کچھ ہوتا ہے اس کے متعلق اس کا نظریہ یہ ہے، کہ ہمارے سامنے جو شئے (ا) ہے وہ اس وقت آشنا ہونے کے ایک احساس کے ساتھ آتی ہے جب یہ اپنے ساتھ اپنی خفتہ تمثال کو بیدار کر دیتی ہے، جو خود اس کے وجود ماضی کی ہوتی ہے، اور اس تمثال کے بغیر یہ اجنبی معلوم ہوتی ہے۔ آشنا ہونے کی صفت دو مشابہ اعمال (ا + ا) کے دماغ میں ضم ہو جانے پر مبنی ہوتی ہے (نفسیات صفحہ ۱۸۸) یہ توجیہ بادی النظر میں بہت قابل قبول معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اس میں مظہر شناخت کو سادہ ترین اصطلاحات میں تحویل کر دیا جاتا ہے۔ ونٹ کے معمل میں اختبارات کئے گئے ہیں۔ ولفے اور لیہمان اختبارات

ایک عجیب و غریب تجربہ ہے، جو غالباً ہر شخص کو ہوتا ہے اور وہ یہ کہ موجودہ لمحے کا پوری طرح پر پہلے تجربہ ہو چکا تھا۔ ہم یہی بات اسی جگہ اور انھیں لوگوں سے کہہ رہے تھے۔ وجودیشیں کی یہ حس بہت بڑا رازخیال کی گئی ہے، اور بہت کچھ نظریہ آرائی کا سبب ہوئی ہے۔ ڈاکٹر وگن اس کو دونوں نصف کروں کے عمل کے متفرق ہو جانے پر مبنی قرار دیتے ہیں، یعنی ان میں ایک کو ایک ہی واقعے کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کرنے والے تھے۔ ان میں ایک شخص کو چند مشابہ حسی ارتسامات میں یہ بتانا ہوتا تھا (آوازیں اور رنگ) کہ ان میں سے کون سا وہی ہے جو ایک لمحہ پہلے سامنے آچکا ہے۔ اور یہاں بیشک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس قطعہ کا مخفی ہو جانے والا عمل جو ابھی تک تھا، نئے ارتسام کے عمل کے ساتھ ضرور مل جاتا ہوگا، جس سے آخرالذکر پر ایک خاص قسم کا اثر پڑتا ہے، جو اس کو ان ارتسامات سے علیحدہ کر دیتا ہے، جو اور چیزوں سے حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن ایسی فوری شناخت بہت ہی تھوڑا وقفہ گذرنے کے بعد ہماری دسترس سے باہر ہو جاتی ہے۔ عموماً دو منٹ کا وقفہ بھی اس کے لئے مہلک ہوتا ہے۔ اس لئے یہ سمجھنا ناممکن ہے کہ ہمارا مثلاً ایک چہرے کو بار بار اس طرح فوراً شناخت کرنا کہ ہم اس کو پہلے دیکھ چکے ہیں، کسی ایسے سادہ عمل پر مبنی ہو سکتا ہے۔ جہاں ہم شئے کے ساتھ ایک اصطفاف کے عنوان کا ائتلاف کر لیتے ہیں، وہاں وقفہ زمانی کا کم اثر ہوتا ہے۔ ڈاکٹر لیہمان خاکستری رنگ کے سایوں میں ان کے ذہنی طور پر نام اور اعداد وابستہ کر کے زیادہ کامیابی اور استقلال کے ساتھ امتیاز کر سکے۔ یہاں پر جو چیز شناخت کا باعث ہوتی ہے وہ قریبی موتلف کا یاد آجانا ہے۔ جہاں پر ایک تجربہ پیچیدہ ہوتا ہے، وہاں مجموعی معروض کا ہر عنصر اپنے گذشتہ متقارن موتلفات کی حیثیت سے دیگر عناصر رکھتا ہے۔ اس طرح سے ہر عنصر داخلی طور پر اسی وقت دوسرے عناصر کے احیار پر مائل ہوتا ہے، جس وقت خارجی شئے بھی باہر سے ان کے احیاء کی کوشش کرتی ہے۔ اس طرح سے جب ہم کسی معروف شئے کو دیکھتے ہیں، تو ہماری اس توقع کی حس کی تشفی ہوتی ہے جو ہمارے جمالیاتی جذبات میں بہت بڑا عامل ہوتی ہے۔ اور اگر خارجی موتلفات کے احیار کے لئے میلان کا کوئی حاشیہ نہ بھی ہو (جو یقیناً ہمیشہ ہوتا ہے) تو بھی اجزا کے مابین یہ باہمی داخلی ائتلاف کا عمل آشنا ادراکات میں ایک طرح کی سہولت

ذرا پہلے شعور ہوتا ہے اور دوسرے کو بعد میں ہوتا ہے۔ مجھے اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ راز کی نوعیت کے متعلق ذرا کھینچ تان کی گئی ہے۔ خود اپنے میں اس منظہر کو بار بار حافظے کے ایک واقعہ میں تحویل کر دینے کے قابل ہوا ہوں۔ زمانہ ماضی کے بعض حالات کا مبہم طور پر پھر احضار ہوتا ہے۔ اور بعض کا نہیں ہوتا۔ ماضی کے وہ حالات جو اس صورت سے مشابہ نہیں ہوتے، ابتدائی شعور میں اس قدر نمایاں نہیں ہوتے کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ پیدا کر دے گا جو ان کو ایک ذہنی قسم بنا دے گی۔ ایک عمل اپنے قدیم راستے کو اس سے مختلف انداز میں پُر کرتا ہے، جس انداز میں کہ یہ نئے راستے کو پُر کرتا ہے۔ ثبوت کے لئے تامل کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ مثلاً جب میں مسلخ میں کئی برس کے بعد جاتا ہوں تو بکریوں کے چلانے کا خوفناک شور مجھے اس کے پہچاننے پر مجبور کرتا ہے اور جب میں ذبح کرنے والے کے خون آلود چہرے کو دیکھتا ہوں جس کو میں عرصے سے بھلا چکا تھا، تو میں اس کو فوراً پہچان لیتا ہوں، اور خیال کرتا ہوں کہ یہ تو وہی چہرا ہے جس نے پہلے مجھے اس طرح سے متاثر کیا تھا، میلی اور سرخ لکڑیاں، اور ارغوانی فرش، بو، اور کراہت کا جذبہ، اور مختصر یہ کہ کل تفصیل میرے ذہن میں ایک جانی پہچانی شئے کی طرح سے جگہ پا لیتی ہے۔ گذشتہ زمانے کے خارجی موتلفات نمایاں نہیں ہیں۔ پھر دیکھو کہ ایک تصویر کو یاد کرتے ہوئے جو مثلاً راجہ بروک کی سوانح عمری کے ساتھ لکھی ہوئی تھی، میں ایسا صرف جزواً ہی کر سکتا ہوں۔ لیکن جب میں کتاب لیتا ہوں اور چہرے کو غور سے دیکھتا ہوں، تو میں اس چہرے کی مشابہت سے متاثر ہوتا ہوں جس کے میں یاد کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ تجربے میں خارجی ائتلاف کا عنصر کہاں ہے؟ ان دونوں صورتوں میں یقیناً ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا جس لمحے میں یاد کرنے کا حاسہ سب سے زیادہ قوی تھا، اسی لمحے میں تمام خارجی موتلفات سب سے زیادہ دبے ہوئے تھے۔ قصاب کا چہرا مسلخ کی گذشتہ دیواروں کو یاد دلاتا ہے۔ ان کا خیال چلاتے ہوئے جانوروں کی یاد تازہ کرتا ہے، اور وہ پھر چہرے کو یاد دلاتے ہیں، جس طرح سے کہ میں التکاب تجربہ کرتا ہوں، بغیر کسی ماضی کے جزو کے اسی طرح سے کتاب کے کھولتے ہی راجہ کے چہرے سے جو مجھے خاص شعور ہوتا ہے، اور جس کی بنا پر میں کہتا ہوں کہ اہو! یہ تو وہی چہرہ ہے، وہ اس قدر شدید ہوتا ہے کہ میرے ذہن سے تمام ذیلی واقعات کو خارج کر دیتا ہے خواہ وہ حال کے ہوں یا

ان کی شناخت ہو سکے۔ ہم کو موجودہ منظر کا اس طرح سے احساس ہوتا ہے کہ اس کے اندر ماضی کی کچھ جھلک ہوتی ہے۔ وہ سچا مشاہد یعنی پروفیسر لینرس اس منظر کی اسی طرح سے ترجمانی کرتا ہے۔ اور یہ بات قابل غور ہے کہ جیسے ہی سیاق مکمل و واضح ہو جاتا ہے، تو تجربے سے سری جذبہ مٹ جاتا ہے۔

حافظے کی صحیح پیمائشیں

جرمنی میں حافظے کی صحیح پیمائشیں کی گئی ہیں، پروفیسر اینگاہاؤس نے روزانہ مشاہدات کے ذریعے سے درحقیقت قابل تعریف کام انجام دیا ہے، جس کو انھوں نے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ یا سابقہ تجربات کے۔ لیکن یہاں تو ناک آنکھ کے قطعات کو تیار کر رہی ہے، آنکھ منہ کے لیے اور منہ پھر ناک کے لیے اور ان تمام اعمال میں ائتلاف کے مقارن راستوں کو دخل ہے، جیسا کہ اصل کتاب میں کہا گیا ہے۔ لہذا باوجود اس احترام کے جو نفسیاتی کی حیثیت سے میں پروفیسر ہافڈنگ کا ملحوظ رکھتا ہوں، ان کی رائے کے ساتھ متفق نہیں ہو سکتا، کہ فوری شناخت کے منظر کی صرف اس احیاء اور مقابلے سے توجیہ ہو سکتی ہے جو ایک شئے کا اس کی سابقہ تمثال کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور نہ مجھے واقعات زیر بحث سے اس عام تصور کے دوبارہ اختیار کرنے کی کوئی وجہ ملتی ہے، جس کو میں رد کر چکا ہوں، یہ کہ حس ہمیشہ ذہن میں اپنی گذشتہ تمثال سے ملتی ہے۔ یہ مقارنی موتلفات کو ملتی ہے۔ یا اگر ان کا حاشیہ بہت ہی مدہم ہوتا ہے، تو اس کے عصبی تموج ایسے راستے میں بہتے ہیں جو ابھی گذرے ہوئے تموج سے ہنوز گرم ہوتا ہے، اور جو اسی وجہ سے ان تموجات سے مختلف معلوم ہوتا ہے، جن کی گذرگاہ مدہم ہوتی ہے۔ لیکن میں ہافڈنگ کی اس رائے سے متفق ہوں کہ ڈاکٹر لیہمان کے اکثر اختبارات سے وہ بات ثابت نہیں ہوتی جس کے ثابت کرنے کی وہ کوشش کرتے ہیں۔ بلا شبہ لیہمان کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ ہم ایک حس ا کو اس کی سابقہ تمثال ا کے ساتھ مقابلہ کر کے شناخت کرتے ہیں۔ اور اس رائے سے میں ان سے اتفاق کرنے سے قاصر ہوں۔

دو سال تک جاری رکھا تھا' اور اس سے مسک اور محاکات کی قوتوں کی جانچ کی ہے۔ انھوں نے بے معنی لفظوں کی ایک فہرست کو ازبر کر لیا' اور یوں فیونا ان کی یاد کا امتحان کیا۔ ایک مرتبہ پڑھنے کے بعد ان کو ۷ سے زیادہ لفظ یاد نہ آئے ۱۲ لفظوں کے یاد آنے کے لئے انھیں ۱۶ مرتبہ پڑھنا پڑا' اور ۲۴ لفظوں کے لئے ۴۴ مرتبہ اور ۲۶ لفظوں کے لئے ۵۵ مرتبہ۔ یاد ہو جانے کا لمحہ یہاں وہ شمار کیا گیا ہے' جس میں فہرست زبانی بلا کسی غلطی کے سنائی جا سکتی تھی۔ جب سولہ لفظوں کی فہرست کو' ایک روز چند بار پڑھا گیا' اور پھر دوسرے روز اس کو اتنی بار پڑھا گیا کہ یاد ہو جائے' تو یہ دیکھا گیا کہ دوسرے روز جتنے سکنڈ وقت کی بچت ہوئی وہ اس کے متناسب تھی جتنی بار پہلے روز اس فہرست کو پڑھا گیا تھا' مگر یہ تناسب صرف ایک محدود حد تک تھا۔ بے معنی اشعار کو ڈاکٹر اینگھاوس ۲۴ گھنٹے تک یاد کرتے رہے' مگر وہ یاد نہ ہوئے۔ ایسی چیزوں کے بھولنے میں جیسے کہ بے معنی لفظ میں نقصان ابتداءً بہت سرعت کے ساتھ ہوتا ہے' اور بعد کو اس سرعت کے ساتھ نہیں ہوتا۔ اس کا اندازہ انھوں ان سکنڈوں کی تعداد سے کیا ہے' جن کی ایک مرتبہ یاد کر لینے کے بعد دوبارہ ضرورت ہوتی تھی' مختصر طور پر یہ سمجھو کہ اگر پہلے یاد کرنے میں ایک ہزار سکنڈ صرف ہوئے اور پھر یاد کرنے میں پانچسو سکنڈ صرف ہوئے تو دو مرتبہ یاد کرنے میں نقصان نصفا نصف کا ہوا۔ اس طرح سے پیمائش کر کے معلوم ہوا ہے کہ پوری نصف فراموشی ابتداءً آدھے گھنٹے میں ہوتی ہے۔ اور مہینے کے ختم پر صرف ⅘ فراموش ہوتا ہے۔ اس نتیجے کی نوعیت کا تو اندازہ ہو سکتا تھا' مگر اس کے عددی تناسبات کا اندازہ نہیں ہو سکتا تھا۔ ڈاکٹر اینگھاوس کہتے ہیں کہ

"ابتدائی سرعت اور آخری سستی سے جس کی بعض اختیاری حالات کے تحت اور ایک خاص شخص کے متعلق تحقیق کی گئی تھی' ہم کو حیرت ہو سکتی ہے۔ یاد کرنے کے کام کو چھوڑے ہوئے' ابھی آدھا ہی گھنٹہ ہوا تھا کہ ابتدائی محنت کے آدھے سے زیادہ کی دوبارہ صرف کرنے کی ضرورت لاحق ہو گئی۔ اس کے بغیر لفظوں کی فہرست کا اعادہ نہیں ہو سکتا تھا۔ آٹھ گھنٹے کے بعد اصلی محنت

کے دو تہائی کی دوبارہ صرف کرنے کی ضرورت تھی۔ لیکن رفتہ رفتہ عمل فراموشی کی رفتار سست ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ زمانے کے طویل مدتوں تک بھی فراموشی کی مقدار کا پتہ لگانا دشوار ہوگیا۔ ۲۴ گھنٹے کے بعد ۱/۳، ۶ دن کے بعد ۱/۴، اور ایک ماہ کے بعد اچھا خاصہ ۱/۵ حصہ ابتدائی محنت کا اثرات مابعد کی صورت میں باقی رہا۔ اور اسی اعتبار سے اس نے دوبارہ یاد کرنے کے عمل کو سریع کر دیا۔

مگر اس مصنف کا سب سے دلچسپ نتیجہ وہ ہے، جو اس مسئلے سے متعلق ہے کہ آیا تصورات کا اعادہ صرف ان تصوروں سے ہوتا ہے، جو ان سے قریب واقع ہوتے ہیں یا ایک ایسا تصور بھی دوسرے تصور کے اعادے کا درمیانی واسطوں کے بغیر باعث ہوسکتا ہے جس کے ساتھ اس کو کبھی تعلق قریبی نہ ہوا ہو۔ یہ مسئلہ اس اعتبار سے نظری اہمیت رکھتا ہے، کہ اس سے اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ ائتلاف تصورات کے عمل کا کس طرح سے تعقل کرنا چاہیے۔ ڈاکٹر اینگبہادس کی کوشش میں جدت بھی ہے اور وہ دو ایسے نظریوں کے متعلق جو بادی النظر میں ناقابل ثبوت معلوم ہوتے ہیں، عملی جانچ تک پہنچانے اور ایک کے سر فتح کا سہرا باندھنے میں کامیاب بھی ہوئے ہیں۔ ان کے اختبارات سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے، کہ ایک تصور یہی نہیں کہ براہ راست اس تصور سے ائتلاف رکھتا ہے جو اس کے فوراً ہی بعد ہوتا ہے، اور باقی تصورات سے اس کے واسطے سے ائتلاف رکھتا ہے، بلکہ یہ ان تصورات سے بھی براہ راست ائتلاف رکھتا ہے، جو اس کے قریب ہوتے ہیں، اگرچہ اس کے مدارج غیر مساوی ہوتے ہیں۔ انہوں نے پہلے اس وقت کا پتہ چلایا جو الفاظ کی ایک خاص فہرست کے یاد کرنے میں صرف ہوتا تھا۔ اور پھر انھیں الفاظ کی فہرست کو بو تغفات یاد کرنے میں جس قدر مدت صرف ہوتی اس کا پتہ چلایا مثلاً اگر اس فہرست کو اعداد میں ظاہر کیا جائے تو پہلی ۱-۲-۳-۴ ..... ۱۳-۱۴-۱۵-۱۶ تھی دوسری ۱-۳-۵ ...... ۱۵-۲-۴-۶ .... ۱۶ ہوگی اور علی ہذا بہت سے تغیرات کے ساتھ اور فہرستیں ہوں گی۔

اب اگر پہلی فہرست میں ۱ اور ۳ کو اس طرح سے یاد کیا گیا ہو کہ ۱، ۲ کو یاد دلائے اور ۲، ۳ کو تو ۲ کے خارج کر دینے کے معنی یہ ہوں گے کہ

۱، ۳، کے لئے کوئی ربط ہی نہ رہا۔ اور دوسری فہرست کے یاد کرنے میں اسی قدر وقت صرف ہوگا گویا کہ پہلی فہرست کبھی سننے میں آئی ہی نہیں ہے۔ اگر اس کے برعکس ۱، ۳ پر بھی براست اثر رکھتا ہو اور ۲ پر بھی تو یہ اثر اگر ۲ کو خارج بھی کر دیا جائے تو اس وقت بھی کام کرے گا۔ اور ایسا شخص جس کے پہلی فہرست یاد ہو اس کے دوسری فہرست نسبتہً جلد یاد ہونی چاہیئے۔ یہ دوسری صورت فی الواقع پیش آتی ہے۔ اور ڈاکٹر ابینگھاؤس کی تحقیق ہے کہ ایسے لفظ جن کے مابین دراصل سات واسطے تھے، ان کے بھی جلد یاد ہونے سے اس ربط کی قوت ظاہر ہوتی ہے، جو پہلی بار کے یاد کرنے نے ان کے مابین قائم کر دیا تھا۔ ان آخر الذکر نتائج کی بنا پر ہم کو "عصبی راستوں" کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہوشیاری سے کام لینا چاہیئے اور اس لفظ کو محدود معنی میں استعمال نہ کرنا چاہیئے۔ مجموعہ واقعات پر یہ ایک واقعہ کا بھی اضافہ کرتے ہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ائتلاف شعور سے بھی زیادہ لطیف شئے ہے، اور یہ ممکن ہے کہ ایک عصبی عمل بغیر شعور کو پیدا کئے ہوئے اسی طرح سے موثر ہو، جس طرح کہ اگر شعور رہوتا، تو یہ موثر ہوتا۔ ظاہر ہے کہ ۱ سے ۳ تک کا راستہ (۲ کو شعور سے خارج کر کے) ۱، سے ۳ تک قدیم راستے سے جو ۲ سے ہو کر گذرتا تھا اس سے سہل اور غالباً وسیع ہو جاتا ہے۔ صرف وہ جزو، جو دوسرے راستے سے ۳ تک پہنچتا ہے، وہ اس قدر کمزور ہے، کہ ۲ کا ایک ممیز شئے کے طور پر خیال پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے۔

مسٹر ولفے نے اپنے اختبارات میں دہات کی مرتعش پیپوں سے کام لیا تھا "ان پیپوں سے جو سرتیاں نکلتی تھیں ان کے مابین دو تحتی سرگموں میں صرف دو ارتعاشوں کا فرق تھا۔ اور تین فوقی سرگموں میں چار ارتعاشوں کا فرق تھا۔ پہلے سلسلۂ اختبارات میں ایسی سرتی کو انتخاب کیا گیا اور اس کو ایک سکنڈ نکالنے کے بعد ایک اور سرتی نکالی گئی جو یا تو اسی قسم کی تھی، جیسی کہ پہلی تھی یا اس میں مختلف سلسلوں میں ۴، ۸ یا بارہ ارتعاشات کا فرق تھا جس شخص پر اختبار

له۔ تمام وہ استنباطات جن کے لئے ہم کوئی صریح وجہ نہ بیان کر سکیں، اس قانون کے امثال

کیا جارہا تھا اس کو یہ جواب دینا تھا کہ آیا دوسری سرتی بالکل ویسی ہے جیسی کہ پہلی ہے، جس سے یہ ظاہر ہو گا کہ یہ اس کو پہچانتا ہے یا مختلف ہے۔ اور اگر مختلف ہے تو یہ اس سے تحتی ہے یا فوقی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں سرتیوں کے مابین زمانی وقفہ ایک اہم جزو تھا صحیح احکام کی نسبتہً زیادہ تعداد اور دونوں سرتیوں کی شرح ارتعاش کے مابین فرق کی خفت سے سرتی کے یاد کی صحت کا پتہ چلتا ہے۔ تجربے سے یہ ثابت ہوا کہ جب دونوں سرتیاں مشابہ ہوتی تھیں اس وقت بہ نسبت اس کے کہ جب وہ مخالف ہوتی تھیں زیادہ آسانی کے ساتھ بتایا جا سکتا تھا اگرچہ دونوں صورتوں میں حافظہ نمایاں طور پر صحیح تھا...... اس ذیل میں جو بات قابل غور ہے، وہ سرتی اور اس کے اعادے کے مابین زمانی وقفہ ہے۔ اس کو ۱ سیکنڈ سے ۳۰ سیکنڈ اور ۶۰ بلکہ بعض اختبارات میں ۱۲۰ سکنڈ تک متغیر کیا گیا۔ عام نتیجہ یہ ہے کہ جس قدر وقفہ طویل ہو گا اتنا ہی سرتی کی شناخت کا امکان کم ہو گا۔ اور یہ عمل فراموشی ابتدا میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ بن سکتے ہیں۔ ادراک کے باب میں ہم کو اس کی لاتعداد مثالیں ملتی ہیں۔ ایک عمدہ مرضی مثال ایم بنٹ کے مشاہدات میں ملتی ہے جو انھوں بعض ایسے اختناقی موضوعوں پر کئے تھے، جن کے ہاتھ بے حس ہو گئے تھے۔ یہ جو کچھ ان کے ہاتھوں کے ساتھ کیا جاتا تھا، اس کو ایک شاہد کی طرح سے دیکھتے تھے مگر محسوس نہ کرتے تھے۔ ہاتھ کو ایک پردہ کے پیچھے چھپا دیا جاتا تھا، اور مریض سے دوسرے پردے کی طرف دیکھنے کو کہا جاتا تھا، اور اس سے کہا جاتا تھا، اگر کسی بصری تمثال کا اس پر انطلال ہو تو بتائے۔ جتنی بار بے حس ہاتھ کو اٹھایا جاتا یا چھوا جاتا، اتنی ہی تعداد دکھائی دیتی۔ رنگین خطوط اور اشکال جب ہتھیلی پر بنائی گئیں تو یہ نظر آئے۔ خود ہاتھ یا انگلیوں پر جو کچھ عمل کیا جاتا تو اس کی تمثال بھی نظر آتی۔ اور آخر میں ہاتھ کے اندر جو چیزیں رکھی گئی وہ بھی نظر آئیں۔ لیکن خود ہاتھ پر کبھی کچھ محسوس نہ ہوا۔ اس تمام منظر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک تصور جو ایک خاص شعوری ذات کے باب سے نیچے رہتا ہے، اس کے اندر کس طرح سے ائتلافی اثرات پیدا کر دیتا ہے، جلدی حسیں جن کو مریض ابتدائی شعور میں محسوس نہیں کر سکتا، اس کے اندر اپنے معمولی بصری موتلفات کو پیدا کر دیتی ہیں۔

بہت سرعت کے ساتھ ہوتا ہے، اور پھر آہستہ آہستہ ہوتا ہے...... اس قانون میں تغیرات کی بہت گنجائش ہے جن میں سے ایک مستقل اور خاص ہے۔ اور وہ یہ کہ خود حافظے کے اندر ایک طرح کی تال میل معلوم ہوتی ہے، جو کم ہونے کے بعد خفیف سی بڑھتی ہے اور پھر بالکل محو ہو جاتی ہے۔"

صوتی یاد کو کبھی کبھی تازہ کرتے رہنا اصوات میں تکرار کی بعض شرحوں کے اندر خوشگواری پیدا کرنے کے لئے ایک نہایت اہم عنصر ہے۔

فراموشی

ذہانت کے عملی استعمال میں فراموشی اسی قدر اہم عمل ہے جس قدر کہ یاد ہے لاک اپنی عزیز تصنیف کی ایک یادگار عبارت میں کہتا ہے۔

"اس میں شک نہیں کہ بعض آدمیوں کا حافظہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ حیرت ہوتی ہے۔ مگر اس کے باوصف ہمارے تمام تصورات پیہم رفتہ رفتہ فنا ہوتے رہتے ہیں، حتیٰ کہ وہ تصورات جن کا نقش سب سے زیادہ قوی ہوتا ہے ان میں بھی فرسودگی طاری ہوتی رہتی ہے، اور قوی ترین حافظے میں بھی ہوتی رہتی ہے۔ اور اگر انھیں حواس یا ان اشیا پر غور و فکر کر کے کبھی کبھی تازہ نہ کر لیا جائے، تو نقش فرسودہ ہو جاتا ہے، اور آخر میں کچھ بھی باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ اس طرح سے ہماری جوانی کی اولاد کی طرح سے ہمارے تصورات بھی بعض اوقات ہمارے سامنے فنا ہو جاتے ہیں۔ اور ہمارے اذہان کی مثال ان قبور کی سی ہوتی ہے جن کی طرف ہم بسرعت بڑھ رہے ہیں، جن کے پیتل کے پتر اور سنگ مرمر تو باقی رہ جاتے ہیں، مگر نقوش زمانے کی دست برد سے محو ہو جاتے ہیں اور رد و کار جھڑ جاتا ہے۔ جو تصویریں ہمارے ذہن پر بنتی ہے، ان کے رنگ کچے اور اڑ جانے والے ہوتے ہیں۔ ان کو اگر بعد میں تازہ نہیں کیا جاتا تو یہ مدہم پڑ کر مٹ جاتی ہیں۔ اس میں ہمارے جسم کی ساخت اور حیوانی جذبات کو کس قدر دخل ہوتا ہے، اور آیا یہ فرق دماغ کی ساخت سے واقع ہوتا ہے کہ

بعض میں نقوش اس طرح سے باقی رہتے ہیں، گویا سنگ مرمر پہ ہوں، اور بعض میں سنگ جراحت کی طرح سے، اور بعض میں ریت کی طرح، اس کی میں اس مقام پر تحقیق نہ کروں گا۔ اگرچہ یہ گمان ہوتا ہے، کہ بعض اوقات جسم کی ساخت حافظے کو متاثر کرتی ہے، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض بیماریوں میں ذہن بالکل معطل ہوجاتا ہے، اور چند ہفتے کے بخار کے شعلے ان تمام تمثالات کو خاکستر کر دیتے ہیں اور خاک میں ملا دیتے ہیں، جو ایسے پائیدار معلوم ہوتی تھیں کہ گویا سنگ مرمر پہ ثبت ہوں۔"

فراموشی اور یاد کا یہ امتزاج ہمارے ذہن کی انتخابی فعلیت کی صرف ایک مثال ہے۔ انتخاب وہ ڈھانچا ہے جس پر ہمارا ذہنی جہاز تعمیر ہوتا ہے۔ اور حافظے کی اس مثال میں اس کا فائدہ بالکل بدیہہ ہے۔ اگر ہمیں ہر شئے یاد رہ جائے تو اکثر مواقع پر ہمیں اتنی ہی پریشانی ہو، جتنی کچھ نہ یاد رہنے سے۔ اگر ہمیں ہر چیز یاد رہتی، تو ایک گذشتہ مدت کی محاکات میں اتنی ہی دیر لگتی، جتنی کہ اس کے گذرتے وقت لگی تھی، اور ہم اپنے تخیل میں کبھی ترقی نہ کرسکتے۔ یادیں وقت ہمیشہ مختصر ہوجاتے ہیں، اور مختصر ہوجانے کی وجہ یہ ہے، کہ بہت سے ایسے واقعات جن سے یہ پر ہوئی ہے یاد سے خارج ہوجاتے ہیں۔

جونھی حال ماضی بنتا ہے، ہماری شعوری حالتیں تشریف لے جاتی اور محو ہوجاتی ہیں۔ اگر چند روز کے بعد نظر ڈالیں تو ذہن میں تقریباً کچھ بھی نہیں رہتا ان میں سے اکثر کا جہاز تو مساوات کے اس سمندر میں غرق ہوجاتا ہے، جس میں سے وہ آیندہ کبھی نکلیں گے ہی نہیں، اور وہ اپنی ساتھ مدت کی مقدار کو بھی لے جاتے ہیں، جو ان کے وجود میں مضمر تھی۔ پس باندہ شعوری حالتوں میں یہ کمی جو ہوتی ہے، وہ استحضاری وقت کی مقدار میں ہوتی ہے۔ اس عمل اختصار میں جس کا ہم ذکر کرچکے ہیں، یہ بات مسلم ہوتی ہے۔ اگر ہمیں کسی بعیدی یاد کے لئے وہ تمام زمانہ طے کرنا پڑے، جو اس وقت کی ذات کو اس وقت کی ذات سے جدا کرتا ہے، تو یاد عمل کی طوالت کی بنا پر ناممکن ہوجائے۔ اس لئے ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ یاد رکھنے کی ایک شرط بھول جانا بھی ہے۔ شعوری حالتوں کی ایک بہت بڑی تعداد کو کلیتہً اور ایک بڑی تعداد آنی طور پر بھولے بغیر ہم یاد ہی

نہیں رکھ سکتے تھے۔ پس فراموشی سوائے بعض خاص صورتوں کے حافظے کا مرض نہیں، بلکہ اس کی صحت اور اس کی زندگی کی شرط ہے۔"

عمل فراموشی میں بہت بے قاعدگیاں ہیں، جن کی ہنوز کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔ ایک شئے ایک دن فراموش ہو جاتی ہے، اور دوسرے روز یاد آجاتی ہے۔ کسی شئے کے یاد کرنے کی ہم بے حد کوشش کرتے ہیں مگر بسیود۔ لیکن مایوس ہوکر کوشش ترک کرتے ہیں کہ یہ اس طرح سے ذہن میں آجاتی ہیں۔ جیسے ایمرسن کہتا ہے اس کے ذہن میں لانے کی کوشش کی ہی نہ تھی۔ مدتوں کے بعد ایسے تجربات یاد آجاتے ہیں، جن کو بھولے ہوئے بھی برس گذر چکے ہیں۔ اکثر ان کا باعث کوئی بیماری یا حادثہ ہوتا ہے، جس سے ائتلاف کے خفی راستے جلی ہو جاتے ہیں۔ اس قسم کے واقعات میں سے جو واقعہ بہت ہی نقل کیا جاتا ہے، وہ کولرج کا ہے۔

جرمنی میں ایک گاؤں میں رومن کیتھولک لوگوں کی آبادی تھی۔ وہاں ایک نوجوان عورت کو جو لکھنا پڑھنا نہ جانتی تھی بخار آیا۔ پادریوں نے یہ کہا کہ اس عورت کو آسیب ہے، کیونکہ اس کو لاطینی یونانی اور عبرانی زبان بولتے ہوئے سنا گیا تھا۔ جو کچھ وہ بکواس کرتی تھی وہ سب کی سب لکھی گئی اور اس کے اندر ایسے جملے ملے جو خود تو بامعنی تھے، مگر ان میں باہم کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کے عبرانی جملوں میں بعض کا بائبل سے تعلق تھا اور زیادہ تر راہبوں کی زبان میں معلوم ہوتے تھے۔ فریب کا کوئی موقع نہ تھا۔ وہ عورت بالکل سادہ لوح تھی۔ بخار کے متعلق بھی کوئی شک نہ ہو سکتا تھا۔ عرصے تک آسیب کے علاوہ اور کوئی توجیہ نہ ہو سکی۔ آخر کار ایک طبیب نے اس راز کو بے نقاب کیا۔ اس نے اس لڑکی کی زندگی کے حالات کا پتہ لگانا شروع کیا اور بڑی دقت کے بعد یہ دریافت کیا کہ نو برس کے سن میں ایک پراٹسٹنٹ پادری نے بہ نظر ثواب اس کو اپنے یہاں پرورش کے لیئے رکھ لیا تھا۔ وہ عبرانی کا بہت بڑا عالم تھا، اور اس کے مکان میں یہ اس کے انتقال تک رہی تھی۔ مزید تحقیق کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اس پراٹسٹنٹ پادری کی برسوں یہ عادت

رہی تھی، کہ وہ اپنے گھر میں ادھر اُدھر ٹہلتا تھا، اور اپنی کتابیں بہ آواز بلند پڑھتا تھا۔ ان کتابوں کی تلاش کی گئی۔ ان میں بعض یونانی اور لاطینی راہبوں کی ملیں۔ اور ان کے ساتھ ایک مجموعہ عبرانی تحریرات کا بھی ملا۔ ان کتابوں میں وہ جملے اور عبارتیں جو وہ عورت ہذیان کی حالت میں کہا کرتی تھی، اس کثرت سے ملے کہ ان کی اصل کی نسبت کوئی معقول شک کی وجہ باقی نہ رہی''۔

بالعموم ہپناٹزم کے معمول وہ باتیں بھول جاتے ہیں، جو ان سے غشی کی حالت میں ہوتی ہیں لیکن پہلی غشی کی باتیں ان کو دوسری غشی کی حالت میں یاد آ جاتی ہیں، دوگونہ شخصیت کی حالت میں بھی یہ ہوتا ہے کہ اس میں بھی ایک زندگی کی بات دوسری زندگی میں یاد نہیں آتی۔ اس سے پہلے ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ دوگونہ شخصیت کی صورت میں دونوں شخصیتوں کی حسیت میں فرق ہوتا ہے۔ اور مسٹر پیری جینٹ کے اس نظریے کو بھی سن چکے ہیں کہ یہ بے حسیوں کے ساتھ ہوتی ہے (دیکھو صفحہ ۲۰۸) بعض حالتوں میں تو یہ کیفیت بالکل ظاہر معلوم ہوتی ہے۔ دماغ کے بعض قطعات کا بعض سے اس طرح سے بے تعلق ہو جاتا ہے کہ ان کا شعور باقی دماغ سے منقطع ہو جاتا ہے جو ان کو حسی اور تصوری دونوں کاموں کے ناقابل بنا دیتا ہے۔ ایم جینٹ نے مختلف طریقوں سے اس بات کو ثابت کیا ہے، کہ ان کے معمول جو باتیں بے حسی کے عالم میں بھول جاتے ہیں، وہ حس عود کر آنے کے بعد یاد آ جاتی ہیں۔ مثلاً وہ ایک مریض کی لمسی حس کو برقی امواج کے ذریعے سے کچھ مدت کے لئے درست کر لیتے ہیں، اور اس حالت میں وہ اس سے کنجیوں اور پنسلوں وغیرہ کے چھونے یا خاص حرکات کرنے مثلاً صلیب کی علامت بنانے کو کہتے ہیں۔ جب بے حسی کا وقت آتا ہے تو اس کو یہ اشیا ہرگز یاد نہیں آتیں۔ ان کا جواب یہی ہوتا ہے کہ ہمارے ہاتھ میں تو کچھ بھی نہ تھا، ہم نے تو کچھ بھی نہ کیا تھا۔ دوسرے دن جب اسی طرح سے حسیت درست ہو جاتی ہے، تو انہیں گذشتہ دن کے واقعات پوری طرح پر یاد ہوتے ہیں۔ اور جو چیز اس دن انھوں نے ہاتھ میں لی تھی یا جو کام کیا تھا اس کو بلا تکلف بتاتے ہیں۔

ان امراضی واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ امکانی یادداشت کا

حلقہ ممکن ہے کہ جتنا ہم خیال کرتے ہیں، اس سے بہت زیادہ وسیع ہو، اور بعض باتوں کا بھول جانا اس کا ہرگز ثبوت نہیں ہوتا کہ بحالات دیگر یہ ہمیں یاد نہ آئیں گی۔ لیکن ان سے کسی طرح سے بھی اس خیال کی تائید نہیں ہوتی کہ ہمارے تجربے کا کوئی جزو ذہن سے مطلقاً اتر ہی نہیں سکتا مگر حقیقی زندگی میں باوجود اس کے کہ کبھی کبھی فراموش شدہ چیزیں یاد آجاتی ہیں۔ مگر جو کچھ روزانہ ہوتا ہے اس کا اکثر و بیشتر حصہ فراموش ہو جاتا ہے۔ اس امر کے فرض کرنے کے لئے کہ اگر حالات پیدا ہو جائیں تو زندگی کے ہر گذشتہ واقعہ کا احیاء ہو جائے گا، جو اسباب ہیں وہ ماورائی قسم کے ہیں۔ ولیم ہملٹن جرمن مصنف شٹڈ نامی سے ان کو نقل کرتے اور اختیار کرتے ہیں۔ کیونکہ علم ایک خود بخود عمل کرنے والی قوت ہے "جب اس قوت کی ایک بار مقدار مقرر ہو جاتی ہے تو یہ ایک قدرتی امر ہے کہ یہ باقی رہے سوائے اس صورت کے کہ اور اسباب اس کو باطل کر دیں۔ اگر ذہن محض معمول ہو تو یہ [بطلان] عمل میں آجائے گا ..... لیکن ذہنی فعلیت فعل علم جس کا کہ میں اب ذکر کرتا ہوں، اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے یہ ایک اور ناقابل تقسیم موضوع کی خود بخود عمل کرنے والی قوت یا توانائی ہوتی ہے۔ اس لئے ایک وقوف ایک بار ہونے کے بعد اگر مٹ جائے تو ایغو یا ذات کا ایک جزو فنا ہو جائے گا۔ لہذا عقدہ لاینحل یہ نہیں ہے کہ ذہنی فعلیت کیونکر باقی رہتی ہے، بلکہ یہ ہے کہ یہ کیونکر کبھی مٹ بھی سکتی ہے۔"

جن لوگوں کی کو یہ استدلال سمجھ میں آتا ہے، ان کو اختیار ہے کہ وہ اس اعتقاد پر قانع رہیں۔ اور کوئی قطعی استدلال معدوم ہے، اور عضویاتی قسم کی دلیل تو ہے ہی نہیں۔

جب حافظہ کمزور پڑنے لگتا ہے، تو پہلے معرفے فراموش ہوتے ہیں، اور ہمیشہ معرفوں کا یاد رکھنا اشیا کے عام خواص و اقسام کے ناموں کی کی نسبت مشکل ہوتا ہے۔

اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ کلی اوصاف اور رنگ ہمارے اذہان میں ان میں سے اکثر اشخاص کے ناموں کی نسبت جن کو ہم جانتے ہیں،

زیادہ ائتلافات قائم کر لیتے ہیں۔ ان کی یاد نسبتہً زیادہ منتظم ہوتی ہے۔ جن معروفوں کی یاد اسی قدر منتظم ہوتی ہے، جیسے کہ ہمارے گھر والوں اور دوستوں کے نام ہیں وہ اسی طرح سے یاد رہتے ہیں، جس طرح اور چیزوں کے نام یاد رہتے ہیں۔ منتظم ہونے کے معنی زیادہ ائتلافات قائم ہونے کے ہیں، اور جتنے ائتلافات زیادہ ہوں گے، اتنے ہی احیار کے راستے زیادہ ہوں گے۔ اسی بنا پر اسا صفات حروف عطف و ربط کثیر الاستعمال افعال اور مختصر یہ کہ وہ تمام الفاظ جو بہ اعتبار قواعد ہمارے کلام کا ڈھانچہ ہیں، وہ سب سے آخر میں فراموش ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر کسمال مندرجہ ذیل دل نشین باتیں کہتا ہے۔

"جس قدر کے تعقل مقرون ہوتا ہے، اسی قدر جلد اس کا نام فراموش ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اشخاص و اشیا کے متعلق ہمارے تصورات ان کے ناموں سے اس قدر ربط نہیں رکھتے، جس قدر کہ اس قسم کی تجریدات سے رکھتے ہیں، جیسے کہ ان کا افادہ، ان کے حالات ان کے اوصاف ہیں۔ ہم اشخاص و اشیا کا ان کے ناموں کے بغیر آسانی کے ساتھ تمثل کر سکتے ہیں کیونکہ ان کی حسی تمثال کسی اور علامتی تمثال یا نام کی نسبت زیادہ اہم ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے مجرد تعقلات صرف الفاظ کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں، اور صرف انھیں کے ذریعے سے ان کو استقلال و پائیداری حاصل ہوتی ہے۔ اسی بنا پر افعال صفات ضمائر اور ان سے بھی زیادہ متعلقات افعال حروف ربط و عطف ہمارے فکر کے ساتھ بہ نسبت اسمار کے زیادہ قریبی تعلق رکھتے ہیں"

مرض افیزیا (جس کے متعلق باب ۲ میں کچھ ذکر آچکا ہے) سے مظہر حافظہ پر بے حد روشنی پڑتی ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوا ہے کہ بہت سی صورتیں ہیں، جن میں ایک معطیہ معروض مثلاً لفظ کے استعمال سے ذہن قاصر ہو جاتا ہے، ممکن ہے کہ ہم سے لفظ کا صوتی تصور باطل ہو جائے، یا ادائی تصور باطل ہو جائے۔ ایک کے بغیر دوسرے سے ہم کو لفظ پر صحیح قدرت حاصل نہ ہوگی۔ اور اگر یہ دونوں موجود بھی ہوں، مگر دماغی مرکزوں کے مابین ائتلاف کے راستے باطل ہو جائیں،

جن سے دونوں کو مدد ملتی ہے، تو ہماری بری حالت ہو جاتی ہے۔ لفظی بہرا پن اور ائتلافی آفیزیا عملی طور پر لفظوں کے حافظے ہی کے بطلان کی صورتیں ہیں۔ پس بقول مسٹر ربٹ ہم ایک حافظے کے مالک نہیں ہوتے، بلکہ بہت سے حافظوں کے مالک ہوتے ہیں۔ بصری لمسی عضلی وسمعی حافظے میں ایک ہی شخص کے اندر بہت کچھ فرق ہو سکتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ مختلف افراد میں ان کا نشو ونما مختلف طور پر ہوا ہو۔ اصول تو یہ ہے کہ جس شخص کو جس شعبے میں دلچسپی ہوتی ہے اس میں اس کا حافظہ عمدہ ہوتا ہے۔ مگر وہ شعبے وہ ہونے چاہیں، جن میں اس کی امتیازی حیثیت بھی بہت بلند ہو۔ ایک شخص جس کو موسیقی کا ذوق نہ ہو، اس کا موسیقی کا حافظہ اچھا نہیں ہو سکتا۔ یا ایک کمزور نظر والے کو بصری اشکال اچھی طرح سے یاد نہیں رہ سکتیں، آیندہ کے باب میں ہم لوگوں کی تمثلی قوت میں جو فرق ہوتے ہیں، ان کی مثالیں بیان کریں گے، اور یہ ظاہر ہے، کہ حافظے کی مشنری کا تعین زیادہ تر تمثل سے ہو گا۔

مسٹر گیلٹن نے اپنی کتاب انگریز علمائے سائنس میں ایک نہایت دلچسپ موازنہ درج کیا ہے، اس میں انھوں نے حافظے کی اس قسم کے اعتبار سے جہاں کہ یہ قوی ہوتی ہے، انفرادی فرق دکھائے ہیں۔ بعض کا زبانی حافظہ اچھا ہوتا ہے، بعض واقعات واعداد کے لئے اچھا حافظہ رکھتے ہیں، بعض اشکال کے لئے اکثر لوگ یہ کہتے ہیں کہ جب کسی شئے کو یاد کرنا ہو، تو اس کا عقلی طور پر تعقل کر کے حافظے کا جزو بنانا ضروری ہوتا ہے۔

یاد کرنے کے متعلق ایک واقعہ ہے جس کے متعلق جہاں تک میں جانتا ہوں سب سے پہلے مسٹر ورڈن نے توجہ منعطف کرائی ہے، اور وہ یہ کہ ہم اپنے حافظے کو بعض چیزیں ایک خاص مدت تک یاد رکھنے کے لئے تیار کر سکتے ہیں، جس کے بعد اس کو وہ بھلا دیتا ہے۔

لوگ اس وقت تک ایک شئے کو اچھی طرح سے یاد رکھتے ہیں جب انھیں اپنے علم سے کام لینا ہوتا ہے، اور جب انھیں اس کی ضرورت نہیں رہتی تو آثار نہایت سرعت کے ساتھ مٹنے شروع ہو جاتے ہیں۔ اسکول کے

اکثر طالب علم سنانے کے بعد ہی اپنے سبق بھول جاتے ہیں۔ اکثر بیرسٹر وہ جزئیات بھول جاتے ہیں، جو انھوں نے ایک خاص مقدمہ کے لئے جمع کی تھیں۔ مثلاً ایک لڑکا ہومر کے تیس مصرعے یاد کرتا ہے، اور ان کو اچھی طرح سے سنا دیتا ہے، اور پھر ان کو اس طرح سے بھول جاتا ہے، کہ دوسرے دن پانچ سطریں مسلسل بھی نہیں سنا سکتا۔ اور ممکن ہے کہ ایک بیرسٹر ایک ہفتے میں تو رگنے ہیہوں کے اسرار سے واقف ہو اور دوسرے ہفتے بجائے اس کو پسلیوں کی تشریح پر پورا عبور رہو۔

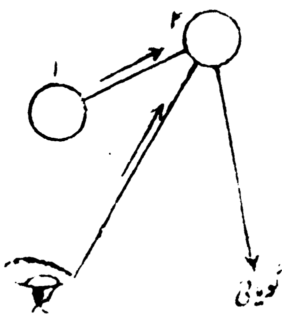
اس واقعے کی علت ہنوز پردہ خفا میں ہے، اور اس کے وجود سے ہم کو اس امر کا احساس ہونا چاہیے کہ وہ عصبی اعمال فی الحقیقت کس قدر لطیف ہیں جن کا حافظے سے تعلق ہوتا ہے۔ مسٹر ورڈن اس قدر اضافہ اور کرتے ہیں کہ "جب یاد کردہ شئے کی ضرورت نہیں رہتی اور توجہ اس سے ہٹ جاتی ہے، اور ہم اس کے متعلق خیال نہیں کرتے، تو ہم جانتے ہیں کہ ایک طرح کے اطمینان کا احساس ہوتا ہے، اور اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ توانائی کو کسی نہ کسی طرح خلاصی نصیب ہوئی۔ اگر توجہ نہ ہٹائی جائے یعنی یاد کردہ شئے ذہن میں رہے، تو ہم جانتے ہیں کہ احساس اطمینان نہیں ہوتا۔ نیز ہم کو یہ بھی علم ہوتا ہے کہ یہی نہیں کہ اس احساس سے اطمینان ہو جانے کے بعد یاد کردہ شئے اس طرح سے حافظے میں محفوظ معلوم نہیں ہوتی جیسی کہ پہلی تھی۔ بلکہ ہمیں اس کے یاد میں لانے میں فی الحقیقت دشواری کا سامنا ہوتا ہے۔ مسٹر ورڈن کہتے ہیں کہ جب عملی طور پر ہم ایک مضمون کو اس طرح ذہن میں قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں، کہ جب چاہیں اس سے کام لیں تو اس وقت ہم اس سے قطعاً غافل نہیں ہوتے۔

مسٹر ورڈن کہتے ہیں کہ "عملی طور پر بعض اوقات ہم ایک مضمون کو اپنے ذہن میں اس کی طرف توجہ کرکے نہیں، بلکہ اپنی توجہ کو اس کے کسی متعلق کی طرف بار بار توجہ کرکے رکھتے ہیں۔ اس واقعے کا اگر عضویاتی زبان میں ترجمہ کیا جائے، تو ہماری مراد یہ ہے کہ توجہ کو ایسے جز دیر مبذول کرکے آثار ونشانات کا

وہ نظام جس سے اس کی یاد کا تعلق ہوتا ہے، یا اس سے کچھ قریبی تعلق رکھتا ہے، ہم اس کا پوری طرح پر تغذیہ کرتے رہتے ہیں، جس سے نشانات پوری صحت کے ساتھ محفوظ رہتے ہیں"

یہ بات ہم کو توجیہ کے نہایت ہی قریب لے آتی ہے۔ ذہن کو ایک شئے کے یاد رکھنے پر آمادہ کرنے میں، ان راستوں میں جن کے ہیجان سے ان کی یاد کا تعلق ہوتا ہے مسلسل ہیجان کی ایک تھوڑی سی مقدار بھیجنی پڑتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ شئے ہمارے شعور کے حاشیے میں ہر وقت موجود رہے۔ اس لئے اس کے اس حاشیے سے خارج کرنے کے معنی یہ ہیں، کہ ہیجان کی وہ لہریں بند ہوجائیں، اس شئے سے بے خبری ہوجائے اور راستے بند ہوجائیں۔

ہمارے حافظے کی ایک عجیب و غریب خصوصیت یہ ہے کہ اشیا کا نقش انفعالی حافظے کی نسبت فعلی حافظے پر زیادہ قائم ہوتا ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ حفظ کرتے وقت جب ہم اس ٹکڑے کو جسے ہمیں پوری طرح حفظ کرنا ہو اچھی طرح یاد کرلیں تو بہتر یہ ہوگا کہ تھوڑی دیر ٹھہریں پھر کتاب سے پڑھنے کے بجائے دل دل میں دہرائیں۔ اور پھر کتاب پر نظر ڈالیں۔ اگر الفاظ اس طرح سے یاد رہیں، تو غالباً دوسرے وقت بھی یاد رہیں گے۔ اگر نہ آئیں تو غالباً ایک بار پھر کتاب دیکھنے کی ضرورت ہوگی۔ فرض کرو کہ ۱ - ۲ زیر بحث عمل ہیں۔ پس جب ہم داخلی کوشش سے یاد کرتے ہیں تو راستہ ۱ - ۲ تک اخراج ہونے سے بنتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح سے جس طرح سے اس سے بعد میں کام لیا جائے گا۔ لیکن جب ہم ۲ کو آنکھ کے ذریعے سے تہیج کرتے ہیں، اگرچہ اس وقت بھی اسے ۲ کی جانب جو راستہ ہے اس سے اکی طرف بھی اخراج ہوتا ہے، مگر وہ منظر جس سے ہم بحث کر رہے ہیں، یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسے ۲ تک بلا واسطہ



شکل نمبر ۴۶

اخراج آنکھوں کی امداد کے بغیر زیادہ گہرے اور مستقل نقش پیدا کرتا ہے۔ علاوہ بریں جب اخراج آنکھ کی مدد کے بغیر ہوتا ہے تو اسے ۲ تک اخراج ہونے سے پہلے دماغ میں تناؤ کی زیادہ مقدار جمع ہوتی ہے۔ یہ ۲ کے یاد کرنے کی کوشش میں عام دباؤ کے احساس سے ثابت ہوتی ہے۔ اور اسے اخراج کو زیادہ شدید اور راستے کو زیادہ گہرا بھی بنا دینا چاہیئے۔ بلاشبہ یہی توجیہ اس معروف واقعے کی کی جاسکتی ہے، کہ ہم کو اپنے نظریئے اپنے انکشافات، مختصر کہ وہ تمام تصورات جن کی اصل ہمارے دماغ سے ہوتی ہے، اس سے ہزار گونہ بہتر طور پر یاد رہتے ہیں جتنے کہ اسی قسم کے وہ امور یاد رہتے جن کا ہم کو خارج سے علم ہوتا ہے۔

ختم پر چند کلمات اس مابعد الطبیعیات کے متعلق بھی بیان کر دیئے جاتے ہیں، جس کو یاد میں دخل ہوتا ہے۔ اس کتاب کے مسلمات کی رو سے افکار دماغ کے اعمال کے ساتھ ہوتے ہیں، اور ان افکار کو حقائق کا وقوف ہوتا ہے۔ یہ کل تعلق ایسا ہے، جس کو ہم تجربی طور پر اس اعتراف کے ساتھ لکھ سکتے ہیں کہ توجیہ کی کوئی جھلک ہنوز نظر کے سامنے نہیں ہے۔ یہ امر کہ دماغ سے ایک جاننے والا شعور عالم وجود میں آتا ہے، ایسا راز ہے جو ہر صورت میں باقی رہتا ہے، بلا لحاظ اس کے کہ کس قسم کا شعور رہوتا ہے، اور کس قسم کا علم ہوتا ہے۔ یہ راز حسوں کے اندر بھی اسی طرح سے ہوتا ہے جن کو محض اوصاف کا وقوف ہوتا ہے، جس طرح سے افکار کے اندر ہوتا ہے جن کے ذریعے سے پیچیدہ نظامات کا وقوف ہوتا ہے۔ فلسفے میں جو لوگ فلاطونی روایات کی تقلید ضروری سمجھتے ہیں ان کے نزدیک ایسا نہیں ہے۔ ان کے نزدیک حسی شعور نیم مادی شئے ہے، جس سے کم وقوف ہوتا ہے، اور یہ ایسی چیز ہے جس پر کسی کو حیرت و استعجاب کرنے کی ضرورت نہیں۔ ربط پیدا کرنے والا شعور اس کے بالکل برعکس ہے اور اس کا راز ناقابل بیان معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً پروفیسر لاڈ اپنی نہایت ہی عمدہ کتاب[۱] میں پہلے مسک دھماکات کے

---

[۱] ۔ فزیولاجیکل سائیکالوجی حصہ ۲ باب ۱۰ صفحہ ۲۳ ۔

دماغی راستوں پر مبنی ہونے کو اچھی طرح سے ثابت کرنے کے بعد کہتے ہیں۔

"ادراک کے مطالعے میں نفسی طبیعیات حکمی توجیہ کے مرتب کرنے میں بہت کچھ کر سکتی ہے۔ یہ بتا سکتی ہے کہ ہیجوں کے کونسے اوصاف حسوں کے اوصاف پیدا کر سکتے ہیں۔ یہ ایسے اصول کا پتہ دے سکتی ہے، جو ہیج کی کمیت اور حس کی شدت کے تعلق کو ظاہر کرے۔ یہ ایسے قوانین کی تحقیق کر سکتی ہے جن کے تحت مختلف تہیجات کے مشترکہ عمل سے حسیں حسی احضارات میں مرکب ہوتی ہیں۔ یہ ظاہر کر سکتی ہے کہ کس طرح سے شعور میں حسوں اور ادراکوں کے زمانی علائق ہیجات کے زمانے میں خارجی علائق کے مطابق ہوتے ہیں۔ لیکن اس روحی فعلیت کے بغیر، جو شعور کے اندر واقعاً حسوں کو یکجا کرتی ہے، طبیعی توجیہ کی ابتدا کا پتہ نہیں دے سکتی۔ علاوہ بریں کسی ایسے دماغی عمل کا تصور نہیں ہو سکتا، (جو اس حالت میں کہ اس کے وجود کا علم ہو) جس کو ذہن کی اس وحدت پیدا کرنے والی فعلیت کی ایک موزون بنیاد کہنا ممکن ہو۔ اسی طرح سے بلکہ اس سے بھی زیادہ شدت سے ہم کو یہ کہنا چاہیے، کہ عضویات شعور حافظہ کے لئے، جس حد تک کہ یہ حافظہ ہے، یعنی جس حد تک یہ نہایت ہی شدت کے ساتھ توجیہ کا طالب ہے، کسی توجیہ کا پتہ دینے سے قاصر ہے۔ فعل حافظہ کی اصل روح یہ کہہ سکنے پر مشتمل ہے، کہ یہ تمثال مابعد ایک ایسے ادراک کی تمثال ہے، جو مجھے ایک لمحہ پہلے ہوا تھا، یا حافظے کی یہ تمثال اس ادراک کی تمثال ہے، جو مجھے کسی وقت ہوا تھا (اگرچہ مجھے ٹھیک طور پر یہ یاد نہیں کہ یہ کتنی مدت ہوئے ہوا تھا)۔ پس یہ کہنا واقعات کے بالکل منافی ہوگا کہ جب حافظے کی ایک تمثال شعور میں آتی ہے، تو اس کو کسی خاص اصل ادراک سے متعلق خیال کیا جاتا ہے، کیونکہ اس تمثال اور اس ادراک میں مشابہت کا ادراک ہوتا ہے۔ اصل ادراک موجود نہیں ہوتا، اور اس کی کبھی محاکات نہ ہوگی۔ اس سے بھی زیادہ صریحی طور پر غلط اور بیہودہ یہ خیال ہوگا کہ اختتامی آلات یا مرکزی آلات کے ارتسامات یا اعمال کی کسی ادراک شدہ مشابہت سے شعوری حافظے کی توجیہ ہوتی ہے۔ شعور اس قسم کی

مشابہت سے قطعاً لاعلم ہوتا ہے۔ یہ عصبی ارتسامات اور اعمال کے وجود سے بھی ناواقف ہے۔ علاوہ بریں دو ارتساموں یا عملوں جن کے مابین زمانی فصل ہو، کی مشابہت کا ہم کو اسی ناقابل توجیہ فعل حافظہ کے بغیر علم ہی نہیں ہو سکتا۔ یہ شعور کا واقعہ ہے، جس پر کل مربوط تجربے درج شدہ اور مجموعی انسانی علم کا امکان مبنی ہے کہ شعور کی بعض حالتیں یا اس کے بعض نتائج اس دعوے کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں، کہ یہ تجربۂ ماضی کے بجائے ہیں، اور اس سنے ان کو کسی اعتبار سے مشابہ خیال کیا جاتا ہے۔ شعور کے اندر یہ خاص دعوے ہی وہ شئے ہے، جس پر ایک فعل حافظہ کی اصل روح مشتمل ہوتی ہے۔ یہی وہ شئے ہے، جو شعوری حافظے کو روحی مظہر بنا دیتی ہے، جس کی توجیہ بلحاظ اس کے کہ یہ عصبی اعمال و حالات سے پیدا ہوتا ہے، یہی نہیں کہ محض ایک غیر دریافت شدہ واقعہ ہے، بلکہ تمثل کی دسترس سے قطعاً باہر ہے۔ پس جب ہم حافظہ کی طبیعی بنیاد کا ذکر کرتے ہیں، تو یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ حکمت کسی ایسے طبیعی عمل کا پتہ دینے سے قاصر ہے، جس کو اس خاص اور پر اسرار فعل ذہنی کا متلازم قرار دیا جاسکے جو ذہن کے ماضی کو اس کے حال سے وابستہ کرتا ہے، جو فظے کی اصل روح ہے"۔

یہ عبارت مجھکو مروجہ آدھے تیتر آدھے بٹیر فکر کے طریقوں کی ایک خاص مثال معلوم ہوتی ہے۔ یہ دشواریوں کو غلط جگہوں پر سمجھتی ہے۔ ایک وقت تو ابتدائی حسیتہ کی طرح سے اس میں یہ تسلیم ہوتا معلوم ہوتا ہے، کہ ہمارے افکار کا مواد مستقل حِسیں ہیں جن کی محاکات ہوتی ہے۔ اور یہ کہ اگر ان حسوں کو یکجا کر لیا جائے، تو یہ علم کے مساوی ہوں گی۔ صرف دشواری یہ ہے کہ ایسا کس طرح کر سکتے ہیں، اور کون سے عمل سے ایسا ہو سکتا ہے۔ دوسرے لمحے میں یہ اس امر کی مدعی معلوم ہوتی ہے، کہ اس قسم کی ترکیب بھی علم نہیں ہو سکتی، کیونکہ جن عناصر میں ربط ہوتا ہے، ان میں سے بعض لازمی طور پر اس امر کے مدعی ہوں گے کہ ہم گذشتہ اصل تجربات کے نمایندہ ہیں، جو ان کے محض ایسے تمثالات ہونے کے منافی ہے، جن کا احیاء

ہوتا ہے۔ نتیجہ اس کا مختلف پریشان و منتشر اسرار اور غیر تشفی یافتہ علمی خواہشیں ہیں۔ مگر ہم اپنے اسرار کو ایک سر عظیم میں کیوں نہ منتقل کر دیں، یعنی کہ آیا دماغی اعمال علم کا باعث بھی ہوتے ہیں بلاشبہ یہ دو سر باہم مختلف نہیں ہیں، یعنی ایک دماغی عمل سے میں اپنے کو اس وقت میز کے سامنے لکھتا ہوا محسوس کرتا ہوں، اور دوسرے دماغی عمل سے ایک سال بعد اپنے اس طرح سے لکھنے کی حالت کو یاد کرتا ہوں۔ نفسیات جو کچھ کر سکتی ہے، وہ صرف یہ ہے کہ اس امر کے متعین کرنے کی کوشش کرے علیحدہ علیحدہ دماغی اعمال کیا ہیں۔ اور یہ کوشش وہ ہے جس کا اس قسم کی تحریرات ہیں جیسے کہ اس کتاب کا یہ باب ہے، نہایت ہی ناقص انداز میں آغاز کیا گیا ہے۔ مگر اس قسم کی ترکیبوں کے متعلق میں نے سکوت اختیار کیا ہے، جیسے کہ "محاکات شدہ تمثالات" اور "ظاہر کرنے کی مدعی" اور "ایک وحدت پیدا کرنے والے فعل سے یکجا ہونا" ہیں کیونکہ اس قسم کی ترکیبیں یا تو کوئی مفہوم نہیں رکھتی یا ان سے گول مول انداز میں صرف یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ دماغ کی بعض شرائط کے پورے ہونے پر ماضی کا علم ہوتا ہے۔ اور مجھے بیان کا سیدھا سادھا طریقہ ہی سب سے بہتر معلوم ہوتا ہے۔

حافظے کے متعلق تاریخ آرا اور دیگر کتابی آرا کے متعلق میں مسٹر ڈبلیو ایچ برنہام کے پسندیدہ مضمون کا حوالہ دینا ضروری سمجھتا ہوں جو امریکن جرنل آف سائکالوجی کی جلد اول و دوم میں طبع ہوا ہے۔ اس کے علاوہ مندرجہ ذیل کتابیں مفید ہیں ڈاکٹر کینز میموری وہاٹ اٹ از اینڈ ہاؤ ٹو امپرواٹ (۱۸۸۸ء) اور ایف فاؤتھ کی ڈس گیڈیکٹنس اسٹڈی سوائینر پیڈاگاجک وغیرہ (۱۸۸۸ء)

باب ہفتدہم



حس



داخلی ادراک کے بعد خارجی ادراک کا نمبر ہے۔ آئندہ تین ابواب میں ان اعمال سے بحث ہوگی جن سے کہ ہم کو ہر لحظہ وہر آن موجودہ عالم مکان اور ان مادی اشیاء کا وقوف ہوتا ہے جو اس میں ہیں۔ ان میں پہلا عمل حس کہلاتا ہے۔

حس اور ادراک کا امتیاز

عام بول چال میں حس اور ادراک کے معنی میں کوئی بین امتیاز نہیں ہے۔ نفسیات

ہیں ان کے معنی ایک دوسرے کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں۔ دونوں ایسے اعمال کے نام ہیں جن سے ہم کو ایک عالم خارجی کا وقوف ہوتا ہے۔ دونوں کے لئے (معمولی حالات میں) ان کے وقوع سے پہلے یہ ضروری ہے کہ دو آئندہ امواج سے ہیجان آئے۔ ادراک کے اندر حس کا ایک جز وضرور ہوتا ہے۔ اور جوان آدمی کی زندگی میں حس ادراک کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ مختلف وقوفی افعال کے نام ہیں نہ کہ مختلف قسم کے ذہنی واقعہ کے۔ حس معروض کا وقوف ہوتا ہے جوں جوں وہ ایک سادہ وصف مثلاً گرم سرد سرخ شور الم ہونے کے قریب آتا جاتا ہے جس میں اس کا فہم اور اشیاء کے لحاظ کے بغیر ہوتا ہے اسی قدر ذہن کی حالت خالص حس کے قریب آتی جاتی ہے۔ اس کے برعکس معروض جس قدر علائق سے پر ہوتا ہے اسی قدر یہ اس طرح کی شے ہوتا ہے جس کو ایک قسم کا خیال کیا جاتا ہے ایک مقام پر سمجھا جاتا ہے۔ ایک خاص طول عرض کو اس سے منسوب کیا جاتا ہے اور چیزوں سے اس کا مقابلہ کیا جاتا ہے اس کا ایک خاص فعل قرار دیا جاتا ہے اسی قدر بلا تکلف ہم اس ذہنی حالت کو ادراک کہتے ہیں۔ اور اس میں حس کا کام بہت ہی تھوڑا ہوتا ہے۔

پس جب تک تحلیلی نقطہ ہمارے پیش نظر ہے اس وقت تک حس اور ادراک میں صرف یہ فرق ہے کہ حس کا معروض یا مانیہ بحد سادہ ہوتا ہے۔ اس کا فعل ایک واقعہ سے محض شناسائی حاصل کرنے کا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ادراک کا فعل یہ ہوتا ہے کہ ایک واقعہ کے متعلق علم حاصل کرے اور اس علم میں پیچیدگی کے لاتعداد مدارج ہوتے ہیں۔ لیکن حس اور ادراک دونوں میں ہم خارجی حقیقت براہ راست موجود پاتے ہیں اسی وجہ سے ان میں اور تفکر و تعقل میں فرق ہوتا ہے کیونکہ ان کے معروض اس طرح بلا واسطہ طبیعی انداز میں موجود نہیں ہوتے۔ عضویاتی نقطہ نظر سے حس اور ادراک دونوں افکار (محدود معنی میں) سے مختلف ہوتے ہیں اور فرق یہ ہوتا ہے کہ حس و ادراک دونوں کی پیدائش میں ایسے عصبی تموجات کو دخل ہوتا ہے جو سطح بدن سے آتے ہیں۔ ادراک میں یہ تموجات قشر دماغ میں پر حجم اشتلافی اور محاکاتی اعمال کو برپا کرتے ہیں۔ مگر جب حسین تنہا ہوتی ہیں یا ان کے ساتھ کم از کم ادراک ہوتا ہے تو یہ اشتلافی اور محاکاتی اعمال بھی کم از کم ہوتے ہیں۔

میں اس باب میں بعض عام مسائل پر گفتگو کروں گا جن کا خصوصیت کے ساتھ حس سے زیادہ تعلق ہوگا۔ اس کے بعد جو باب آئے گا اس میں ادراک پر اسی طرح سے گفتگو ہوگی۔ اس میں اختصاصی حسوں کے اصطلاف اور طبیعی تاریخ کو بالکل نظر انداز کرجاؤں گا کیونکہ ان مباحث پر عضویات کی تمام کتابوں میں کافی تفصیل کے ساتھ بحث موجود ہے۔

حس کا وقوفی عمل

خالص حس تو انتزاع محض ہے۔ اور جب ہم (عاقل و بالغ) اپنی حسوں کا ذکر کرتے ہیں تو دو باتوں میں سے ایک مراد ہوتی ہے۔ یا تو ہماری بعض معروضات یعنی سادہ اوصاف و خواص مراد ہوتے ہیں جیسے کہ سخت گرم الم یا وہ افکار مراد ہوتے ہیں جن میں کہ ان چیزوں کی واقفیت کے ساتھ ان کے دوسری اشیاء کے ساتھ تعلقات کا علم کم از کم ہوتا ہے۔ چونکہ ہم صرف اشیاء کے ایسے علائق کا خیال یا ان کے متعلق گفتگو کرسکتے ہیں جن سے کہ ہم کو پہلے سے واقفیت ہوتی ہے اس لئے ہم اپنے فکر کے اندر ایک ایسا عمل بھی تسلیم کرنے پر مجبور ہیں جس سے کہ ہم کو پہلے محض ان اوصاف کی فوری کیفیات کا علم ہوتا ہے جن کی بنا پر ہمارے مختلف معروضات میں امتیاز ہوتا ہے۔ یہ عمل حس ہے۔ اور جس طرح سے منطقی کلام کی غیر متغیر حدود اور ان علائق کے مابین امتیاز کرتے ہیں جو ان کے مابین ہوتے ہیں اسی طرح سے نفسیاتی بھی اصولاً اس عمل کو تسلیم کرنے کے لئے تیار ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس عمل کے ذریعے سے ہم کو حدود یا ان اشیاء کا علم ہوتا ہے جو مراد ہوتی ہیں وہ اس عمل سے مختلف ہوتا ہے جس سے ان کے باہمی علائق کا علم ہوتا ہے۔ پہلے عمل میں فکر حسی ہوتا ہے اور دوسرے میں عقلی۔ ہمارے سب سے ابتدائی افکار تقریباً کلیتہً حسی ہوتے ہیں۔ ان کے ذریعہ سے ہم کو بحث کے موضوعوں کے متعلق صرف یہ یا وہ کا علم ہوتا ہے جن میں ان کے علائق منکشف نہیں ہوتے۔ پہلے پہل جب ہم روشنی دیکھتے ہیں تو بقول کانڈلیک بجائے اس کے دیکھنے کے ہم سراپا روشنی بن کر رہ جاتے ہیں۔ مگر بعد کا ہمارا تمام تر بصری علم اس کے متعلق ہوتا ہے جو کچھ کہ ہم کو

اس تجربہ سے حاصل ہوا تھا۔ اور اگر اس دیکھنے کے ساتھ ہی نابینا ہو جائیں تو بھی جب تک ہمارا حافظہ باقی ہے اس کے متعلق ہمارے علم میں سے کوئی اہم خصوصیت کم نہ ہوگی۔ مدارس اعمٰی میں طالب علموں کو روشنی کے متعلق وہ تمام باتیں بتائی جاتی ہیں جو معمولی مدارس میں بتائی جاتی ہیں۔ انعکاس انعطاف طیف اثیری نظریہ غرض کہ ہر بات کی تعلیم ہوتی ہے۔ مگر ان اداروں کے بہترین پیدائشی نابینا طالب علم کو وہ علم حاصل نہیں ہوتا جو انجان سے انجان سمجھا بچہ رکھتا ہے۔ اس کے استاد اس کو یہ نہیں دکھا سکتے کہ روشنی کا اولین علم کیسا ہوتا ہے۔ اور اس حسی علم کی کمی کو کسی قسم کی کتابی تعلیم پورا نہیں کر سکتی۔ یہ تمام باتیں اس قدر بدیہی ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض ایسے فلاسفہ بھی جو اس کو زیادہ اہمیت دینے پر یا اس علم کا احترام کرنے پر جو اس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے بہت ہی کم مائل ہیں اس کو تجربہ کا عنصر قرار دیتے ہیں۔

مگر دشواری یہ ہے کہ جو لوگ اس کو تسلیم کرتے ہیں ان میں سے اگر تمام نہیں تو اکثر اس کو قدیم سالماتی معنی میں جس پر کہ ہم بارہا نکتہ چینی کر چکے ہیں فکر کا ایک جزو مانتے ہیں۔

مثال کے طور پر دانت کے درد کو لو۔ جتنی بار بھی یہ ہوتا ہے ہم اس کو کائنات میں ایک ہی شئے پاتے ہیں۔ لہذا یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ہمارے ذہن میں ایک ایسی جیب ہونی چاہیے جس کو صرف یہی پر کرتا ہے اور اس کے علاوہ کوئی شے پر نہیں کرتی۔ یہ جیب جب پر ہوتی ہے تو دانت کے درد کی حس ہوتی ہے۔ جب کبھی یہ جیب پر ہوتی ہے یا آدہی بھری ہوئی ہوتی ہے خواہ باقی ذہن بھی کم و بیش اس کے ساتھ ہی پر ہو تو کسی نہ کسی شکل میں دانت کا درد ہمارے فکر کے اندر موجود ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہیں ایک معمہ بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر دانت کا درد اس طرح ایک علحدہ ذہنی جیب کے اندر بند ہوتا ہے تو پھر اس کا علم کسی اور شئے کے ساتھ کیونکر ہو سکتا ہے یا یہ کسی اور شئے کے علم کے ساتھ کیونکر جمع ہو سکتا ہے یہ جیب دانت کے درد کے علاوہ اور کسی شئے سے واقف نہیں۔ اور کوئی حصہ دانت کے درد کا علم نہیں رکھتا تو کسی اور شئے کے ساتھ دانت کے درد کا علم ہونا ایک معجزہ ہوگا اور اس معجزے کا عامل ہونا چاہیے۔ اور عامل زمان سے ماوراء ایک موضوع یا ایغو ہونا چاہیئے اور اس کے

باقی تمام اجزا اسی طرح سے ہونے چاہئیں جیسا کہ باب ۱ میں ذکر ہو چکا ہے۔ اس پر حسیہ اور روحانیہ کی دیرینہ چپقلش عالم وجود میں آتی ہے جس سے کہ ہم اپنے اہل فیصلہ کی وجہ سے بچ گئے ہیں کہ ہم نے شروع ہی سے نفسیاتی نقطہ نظر کو اختیار کر لیا ہے اور ہم نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ علم خواہ دانت کے درد کی طرح سے سادہ ہو یا فلسفی نظاموں کی طرح سے پیچیدہ بہر حال یہ ایک اصلی واقعہ ہے۔ دنیا میں خارجی حقائق ہیں اور نفسی حالتیں ہیں اور موخر الذکر اول الذکر کا علم رکھتی ہیں۔ اور ایک ذہنی حالت کے لئے حس ہونا اور اس کا ایک سادہ الم سے واقف ہونا بھی اسی قدر حیرت انگیز ہے جس قدر اس کے لئے ایک فکر ہونا اور مربوط اشیا کے ایک نظام سے واقف ہونا۔ مگر یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جب ذہن کی مختلف حالتیں ایک ہی دانت کے درد کے متعلق مختلف چیزوں کو جانتی ہیں تو یہ سب ایسا اس بنا پر کرتی ہیں کہ ان سب میں کم و بیش وضاحت کے ساتھ اصل الم ہوتا ہے۔ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ ریڈ کسی مقام پر لکھتا ہے کہ میری گٹھیا کی گزشتہ حس المناک تھی لیکن اب اس کے گزر جانے کا خیال خوشگوار ہے اور کسی طرح سے ابتدائی ذہنی حالت کے مشابہ نہیں ہے۔

پس اول تو ہم کو حسیں لاتعداد اشیا سے واقف کرتی ہیں اور پھر ان کی جگہ خیالات و افکار لے لیتے ہیں جو انھیں چیزوں کا دوسرے انداز میں علم رکھتے ہیں۔ لاک کا اصل نظریہ ہمیشہ صحیح رہے گا اگرچہ اس کا انداز بیان کتنا ہی دھندلا کیوں نہ ہو کہ۔

"اگرچہ ان ملحوظات کی تعداد کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو جن کے لحاظ سے اشیاء کا باہم مقابلہ ہو سکتا ہے اور اسی طرح لاتعداد علائق ہو سکتے ہیں تاہم یہ سب کے سب ان سادہ تصورات پر ختم ہوتے ہیں اور انھیں سے متعلق ہوتے ہیں جو یا تو حس کے ہوتے ہیں یا تفکر کے جن پر کہ میری رائے میں ہمارے علم کا تمام تر مواد مشتمل ہوتا ہے ...... وہ سادہ تصورات جو ہم کو حس اور تفکر سے حاصل ہوتے ہیں وہ ہمارے فکر کی حدود ہوتی ہیں جن کے باہر ہمارا ذہن کتنی ہی کوشش کرے مگر ایک سوت کے برابر بھی حرکت نہیں کر سکتا۔ اور نہ جب یہ ان تصورات کی ماہیت اور مخفی علل کی کھوج لگاتا ہے

تو اس کو کسی قسم کے انکشافات ہوتے ہیں"۔

تصورات کی ماہیت اور ان کی علل مخفیہ اس وقت تک بے نقاب نہیں ہو سکتی جب تک کہ دماغ اور شعور کے مابین جو رشتۂ اتحاد ہے وہ صاف نہ ہو جائے۔ اب ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ حسیں شعور کی راہ میں اولین چیزیں ہوتی ہیں۔ تعقلات کے ہونے سے پہلے حسوں کا ہونا لازمی ہے۔ مگر حسوں سے پہلے کسی نفسی واقعہ کا ہونا ضرور نہیں ہے بلکہ صرف ایک عصبی تموج کافی ہوتا ہے۔ اگر عصبی تموج نہ ہو تو اس کی جگہ کوئی اور شئے نہ لے گی۔ ہم سلیم العقل لاک کا پھر اقتباس کرتے ہیں۔

"بڑی سے بڑی ذکاوت یا وسیع سے وسیع فہم کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی تیز فہمی یا تنوع افکار سے ذہن میں ایک بھی نیا سادہ تصور (یعنی حس) پیدا کر سکے۔ .... کوئی شخص ایسے ذائقہ کا تخیل کرنے کی کوشش کرے جس نے اس کے کام و دہن کو متاثر نہ کیا ہو یا کسی ایسی خوشبو کا تصور کرنے کی کوشش کرے جو اس نے کبھی نہ سونگھی ہو جب وہ ایسا کر سکے گا تو میں بھی اس نتیجہ تک پہنچ جاؤں گا کہ اندھے کے ذہن میں رنگوں کے تصورات ہوتے ہیں اور بہرا آوازوں کے حقیقی و جلی تصورات رکھ سکتا ہے"۔

دماغ کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ اس کے اندر تمام تموجات ایک سمت میں رواں ہوتے ہیں۔ کسی نہ کسی قسم کا شعور تمام تموجات کے ساتھ ہوتا ہے۔ مگر حس کا دھماکہ اسی وقت ہوتا ہے جب نئے تموج اس میں داخل ہوتے ہیں۔ اور اسی وقت (یہ الفاظ مسٹر بریڈلے) شعور اپنے سے خارج ایک حقیقت کے مقابل ہوتا ہے۔

اس قسم کے مقابلہ اور ہر قسم کے تعقلی علم کے مابین بہت بڑا فرق ہے۔ ایک اندھا ممکن ہے کہ آسمان کی نیلاہٹ کے متعلق پوری طرح سے واقف ہو اور مجھے تعقلی طور پر تمہارے دانت کے درد کے متعلق سب کچھ معلوم ہو اور ان کی علل کا ابتدا سے یوم حشر تک پتہ لگایا جا سکے۔ مگر جب تک اس نے نیلاہٹ اور میں نے دانت کا درد محسوس نہ کیا ہو اس وقت تک ہمارا علم باوجود اپنی وسعتوں کے محض کھوکھلا اور ناکافی ہوگا۔ نیلاہٹ اور دانت کے درد کے انسانی علم کو حقیقی بنانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کسی نہ کسی نے ان کو محسوس کیا ہو۔ تعقلی نظامات جن کی نہ تو حسوں میں ابتدا ہوئی اور نہ ان پر انتہا ہوئی ان کی حالت بغیر ستونوں کے پل کی سی ہوگی۔ جن نظامات کا واقعہ سے تعلق ہو ان کی حسوں پر

اسی طرح سے بنیاد ہونی چاہیئے جس طرح سے پل کے ستونوں کی بنیاد چٹانوں پر ہوتی ہے حسیں فکر کی بنیادی چٹان ہوتی ہیں انھیں سے فکر کا آغاز ہوتا ہے اور انھیں پر فکر کا انجام ہوتا ہے۔ اس قسم کے انجام دریافت کرنا ہی ہمارے تمام نظریات کا مقصد ہوتا ہے یعنی پہلے یہ سوچنا کہ ایک حس کب اور کہاں ہوسکتی ہے اور پھر اس کو حاصل کرنا۔ جب یہ معلوم ہو جائے تو بحث ختم ہو جاتی ہے۔ اس میں ناکام رہنے سے علم کا جھوٹا دعوے وہیں ختم ہو جاتا ہے۔ صرف جب تم اپنے نظریے سے ایک ممکن حس کو میرے لئے اخذ کر سکو اور جب اور جہاں نظریہ اس بات کا داعی ہوتا ہے میرے سامنے پیش کر سکو اس وقت مجھے اس امر کا یقین ہونا شروع ہوتا ہے کہ تمھارے فکر کو صداقت سے کچھ تعلق ہے۔

خالص حسوں کا تحقق زندگی کے صرف ابتدائی ایام میں ہوسکتا ہے۔ عاقل و بالغ لوگ جو یادداشتوں اور اُتلافات کے انبار رکھتے ہیں ان کے لئے یہ محض ناممکن ہوتی ہیں۔ آلات حس پر کسی قسم کے ارتسام سے پہلے دماغ ایک گہری نیند میں مصروف ہوتا ہے اور شعور کا عملی طور پر کہیں وجود نہیں ہوتا۔ انسانی بچوں کی پیدائش کے بعد ابتدائی ایام مسلسل نیند ہی میں گزرتے ہیں۔ اس نیند کے سلسلہ کو توڑنے کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ آلات حس سے دماغ کی طرف شدید قسم کا پیام جائے۔ نوزائیدہ دماغ میں خالص حس پیدا ہوتی ہے۔ گر یہ تجربہ دماغی تلفیفات کے مادے پر ایک ناقابل بیان اثر چھوڑ جاتا ہے اور اس کے بعد دوسرا ارتسام جو دماغ میں پہنچتا ہے تو اس سے ایسا دماغی ردعمل پیدا ہوتا ہے جس میں گزشتہ ارتسام کا نشان متہیج ہو کر اپنا عمل کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بالکل دوسری قسم کا احساس اور بلند تر درجہ کا وقوف ہوتا ہے اور یہ پیچیدگی زندگی کے آخر دم تک بڑھتی رہتی ہے کیونکہ ایک ہی دماغ پر نہ تو کبھی دو ارتسام بالکل ایک سے ہوتے ہیں اور نہ کبھی دو یکے بعد دیگرے آنے والے خیال بعینہ ایک ہوتے ہیں (دیکھو صفحہ ۲۳۰)۔

بچے کو سب سے پہلے جو حس ہوتی ہے وہ کائنات کی ہے اور بعد میں جس کائنات سے وہ واقف ہوتا ہے وہ محض اس پہلے جرثوم کا نشوونما ہوتا ہے جو ایک طرف تو اضافہ سے اور دوسری طرف داخلی امتیاز سے اس قدر پیچیدہ اور پرمعنی ہو جاتا ہے

کہ اس کی پہلی حالت یاد نہیں رہتی۔ بچہ کو اپنے شعور کی مبہم بیداری میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شئے جو کہ ہنوز "یہ" (یا کوئی ایسی شئے ہوتی ہے جس کے لئے لفظ "یہ" بھی زیادہ امتیازی شان رکھتا ہے اور جس کی عقلی رسید کو محض "دیکھو" سے ظاہر کر سکتے ہیں) ہوتی ہے مگر اس کے اندر بچہ کو ایسے معروض کا احساس ہوتا ہے جس میں (اگرچہ خالص حس کی صورت میں ہو) فہم کے تمام مقولات موجود ہوتے ہیں۔ اس کے اندر شئیت وحدت جو ہریت علیت اتنی ہی ہوتی ہے جو بعد میں کسی شئے یا نظام اشیا کے اندر ہو سکتی ہے۔ اس میں کم سن عالم اپنی دنیا سے ملتا اور اس سے علیک سلیک کرتا ہے اور معجزہ علم بقول والٹیر بچے کی ادنیٰ ترین حس کے اندر اس طرح سے پھوٹ پڑتا ہے جس طرح سے کسی نیوٹن کے دماغ کی اعلیٰ ترین کامیابی میں۔ اس حسی تجربہ کی عضویاتی ثمرہ غالباً عصبی تموجات ہوں گے جو سطح بدن میں سے ایک ساتھ دماغ میں داخل ہوتے ہوں گے۔ بعد میں اس مخلوط و مرکب واقعہ کا جن کو یہ تموجات پیدا کرتے ہیں بہت سے واقعات میں ادراک ہوتا ہے۔ کیونکہ جوں جوں تموجات میں تغیر ہوتا ہے اور دماغی راستے ڈھلتے جاتے ہیں اور خیالات اور معروضات کے ساتھ آتے جاتے ہیں اور وہی شئے جس کا موجودہ "یہ" کی صورت میں فہم ہوا تھا بہت جلد گزشتہ "وہ" کی صورت میں نظر آنے لگتی ہے جس کے متعلق بہت سی ایسی چیزوں پر روشنی پڑنے لگتی ہے جن کا پہلے شبہ بھی نہ ہوا تھا۔ اس نشو و نما کے اصول باب ۱۲ اور باب ۱۳ میں بیان کئے جا چکے ہیں اور اس پر یہاں کسی شئے کے اضافہ کی ضرورت نہیں۔

علم کی اضافیت

متعلم سے جو کہ اس قدر نظریات علم سے اکتا گیا ہوگا میں صرف یہی کہہ سکتا ہوں کہ میں بھی اکتا چکا ہوں۔ مگر حس کے متعلق آرا کی جو کیفیت ہے اس کے اعتبار سے یہ ضروری ہے کہ اس امر کے واضح کرنے کی کوشش کی جائے کہ اس لفظ کے آخری معنی کیا ہیں۔ لاک کے شاگردوں نے حسوں سے ایک ناممکن کام لینے کی کوشش کی ہے۔ ان کے

خلاف ہم یہاں پھر زور کے ساتھ کہتے ہیں کہ حسوں کے اجتماع سے ہمارے ذہن کی زیادہ پیچیدہ حالتیں ترکیب نہیں پا سکتیں۔ فلاطون کے ابتدائی شاگرد حس کے وجود کو بے دلی کے ساتھ تسلیم کیا کرتے تھے مگر ایک جسمانی غیر وقوفی ادنیٰ اور ذلیل شئے کہہ کر پامال کر دیا کرتے تھے۔ اس کے بعد اس کے متبعین اس کے وجود کو بالکل معدوم ہی کر دینا چاہتے ہیں۔ نو ہیگلی مصنفوں کے نزدیک اگر کوئی شئے حقیقی ہے تو وہ علائق ہیں، علائق بغیر حدود کے یا ایسے علائق جن کی حدود محض ظاہری طور پر موجود ہیں مگر حقیقت میں وہ نہایت ہی باریک علائق کی گرہیں ہوتی ہیں۔

"ان چیزوں کے علاوہ جن کو ہم حقیقی کہہ چکے ہیں تمام اوصاف علائق کے بنے ہیں اور اس سے ہم کسی کو مستثنیٰ نہیں پاتے۔ ایک شئے کے متعدد علائق کو اگر علیحدہ کر لیا جائے تو پھر کچھ بھی باقی نہیں رہ جاتا۔ ...... علائق کے بغیر اس کا وجود ہی نہ ہوگا"

...... "کوئی ایک واحد احساس الگ موجود نہیں ہو سکتا" "اس امر کے تسلیم کر لینے پر کہ تصورات کی اصلیت علائق پر مشتمل ہے ان کی حقیقت کے متعلق کسی معقول نظریئے کا امکان نہیں ہے"

اس قسم کے اقتباسات جیسے کہ اوپر نقل ہوئے مسٹر گرین کی تصنیف کے دیئے گئے کچھ اہمیت نہ رکھتے بلکہ استعجاب کے لائق ہوتے۔ اگر واقعہ یہ نہ ہوتا کہ خود حسی مصنف بھی اضافیت علم کے قائل ہیں اگر وہ اس کو سمجھتے تو اس کو پروفیسر گرین کے نظریئے کے مطابق پاتے۔ وہ ہم سے کہتے ہیں کہ حسوں میں جو باہم تعلق ہوتا ہے اور ان کی اصل حقیقت ہے اور ان میں سے ایک بھی مطلق معنی نہیں رکھتی۔

"یعنی کہ سیاہ کا احساس صرف سفید کے تقابل سے ہوتا ہے یا کم از کم ہلکے اور گہرے سیاہ کے تقابل سے۔ اسی طرح سے نہ یا سر کی آواز کا احساس دو سروں کے درمیان میں حائل ہو جانے سے یا خموشی کا دفعہ پڑنے سے۔ اسی طرح بو ذائقے یا لمس میں ہوتا ہے یعنی اگر ہیج مسلسل علی حالہ جاری رہے تو تمام حس معدوم ہو جائے۔ یہ بات بادی النظر میں صحیح اور واقعات کے مطابق معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جب اس کو زیادہ غور سے دیکھا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ نہ تو یہ صحیح ہے اور نہ واقعات کے مطابق ہے۔

دو اصل واقعے ہیں جن کی بنا پر نظریہ اضافیت علم کو اس قدر کثرت کے ساتھ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہیں۔

(۱) نفسیاتی واقعہ یہ ہے کہ ہمارا اس قدر علم علائق اشیا کے متعلق ہوتا ہے کہ بڑے ہو کر ہماری سادہ ترین حسوں میں بھی عادتہً ان اقسام کا حوالہ پایا جاتا ہے جن کے اندر ہم ان کو داخل سمجھتے ہیں۔

(۲) عضویاتی واقعہ یہ ہے کہ ہمارے حواس اور دماغ کے لئے تغیر اور آرام کے وقفات کا ہونا ضروری ہے ورنہ ہمارا احساس کرنا اور خیال کرنا ہی ختم ہو جاتا ہے۔

ان دونوں واقعوں میں سے ایک سے بھی ہمارے ذہن میں ایسے مطلق اوصاف کے وجود و عدم کے متعلق کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا جن سے کہ ہم حسی طور پر واقف ہوتے ہیں۔ نفسیاتی واقعہ سے تو یہ بات یقیناً ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ اشیا کے مقابلہ کرنے اور ان کو ایک دوسرے سے نسبت دینے کا جو ہم کو شوق ہوتا ہے اس سے اصلی اوصاف یا ان اشیا کی ماہیت میں تو کوئی فرق واقع نہیں آتا جن کا باہم مقابلہ ہوتا ہے نہ اس سے ان کی مطلق موجودگی باطل ہوتی ہے۔ اور یہ بھی یقینی ہے کہ یہ بات عضویاتی واقعہ سے بھی ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس زمانے کی مدت جس کے دوران میں ہم ایک وصف کو محسوس کر سکتے ہیں یا اس کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں اس وصف کی اصلی ساخت سے بالکل علاقہ نہیں رکھتی جو کہ محسوس ہوتا ہے۔ علاوہ بریں بہت سی صورتوں میں مدت احساس بھی کافی طویل ہوتی ہے جس کو وجع اعصاب کے مریض جانتے ہیں اور نظریہ اضافیت جس کا ثبوت ان واقعات سے نہیں ہوتا اس کی اور واقعات سے جو کہ ان سے زیادہ نمایاں اور اہم ہیں قطعاً تردید ہو جاتی ہے۔ یہ الفاظ پروفیسر بین کے ہم ایک شئے کے مطلق نہ جاننے سے اور صرف اس کے اور دوسری شئے کے فرق سے واقف ہونے سے اس قدر دور ہوتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہو تو ہمارے علم کی کل عمارت منہدم ہو جائے اگر سبتک پر ہم کو صرف ج و د یا ج اور د کا فرق معلوم ہوتا جو سروں کے دو جوڑوں میں ایک ہی ہوتا تو جوڑے یکساں رہتے اور زبان سکونی حصوں کے بغیر کام چلا سکتی۔ مگر پروفیسر بین جو کچھ کہہ رہے ہیں سنجیدگی کے ساتھ ہی ان کی مراد نہیں ہے اور ہم کو اس مبہم اور عامیانہ قسم کے نظریہ پر بہت زیادہ وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں

اس نظریہ کے حامیوں کے اذہان میں جو واقعات گردش کرتے معلوم ہوتے ہیں وہ وہ واقعات ہیں جن کو عضویاتی قانون کے تحت مناسب طور پر بیان کیا گیا ہے۔

قانون تقابل

اول میں ان واقعات کو بیان کروں گا جو اس قانون کے تحت آتے ہیں اور پھر یہ بتاؤں گا کہ نفسیات کے لئے ان کی اہمیت کیا ہے۔

مظاہر تقابل کا اس قدر بہتر اور کہیں اظہار نہیں ہوتا اور ان کے قوانین صحیح مطالعہ کے لئے آشکارا نہیں ہوتے جتنا کہ بصارت میں ہوتا ہے۔ اس میں دونوں اقسام یعنی ہم وقت و متعاقب کا آسانی کے ساتھ مشاہدہ ہو سکتا ہے کیونکہ یہ اکثر واقع ہوتی رہتی ہیں۔ قانون کفایت کے مطابق معمولاً ان کی طرف توجہ منعطف نہیں ہوتی کیونکہ اس کی بنا پر ہم اپنی شعوری توجہ کے لئے معروض کے صرف وہ اجزا انتخاب کرتے ہیں جن سے کوئی عملی یا جمالیاتی غرض پوری ہوتی ہے اور باقی کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس طرح سے کہ ہم دوگونہ تمثالات نزمروں وغیرہ کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو ہر شخص کے سامنے ہوتے ہیں مگر جن کا امتیاز بغور توجہ کئے بغیر نہیں ہوتا۔ مگر توجہ سے ہم ان عام واقعات کو آسانی کے ساتھ دریافت کر سکتے ہیں جن کا تقابل میں دخل ہوتا ہے۔ ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ عموماً ایک شئے کا رنگ اور اس کی چمک کسی اور شئے کے رنگ اور چمک کو متاثر کرتی ہے جو اس کے ساتھ یا اس کے فوراً بعد ہی نظر آتی ہے۔

اول تو یہ اگر ہم ایک لمحہ کے لئے کسی سطح کی طرف دیکھیں اور پھر دوسری طرف اپنی آنکھیں پھیریں تو پہلی سطح کے متمم رنگ اور مخالف درجہ کی چمک دوسری کے رنگ اور چمک کے ساتھ مل جائیں گے۔ یہ تو متعاقب تقابل ہے۔ اس کی توجیہ عضو بصارت کا تکان ہے جس کی وجہ سے یہ کسی خاص مہیج سے آغاز ہی بتدریج کم متاثر ہوتا جائے گا جتنا کہ وہ مہیج دیر تک عمل کرتا رہے گا۔ یہ بات نہایت وضاحت کے ساتھ ان میں تغیرات

معلوم ہو جاتی ہے جو اس وقت محسوس ہوتے ہیں جب نظر کسی ساحت کے ایک خاص نقطہ پر مسلسل قائم رکھی جاتی ہے تو رفتہ رفتہ یہ ساحت تاریک ہو جاتی ہے۔ اس کا دھندلا پن بڑھتا جاتا ہے اور آخر کار اگر کسی کو اس قدر مشق ہوتی ہے کہ نظر اس طرف جمائے رکھے تو ممکن ہے کہ سائے اور رنگ کے خفیف فرق بالکل ہی محو ہو جائیں ایسی حالت میں اگر ہم نظر ہٹالیں تو اس ساحت کی منفی تمثال مابعد فوراً قائم ہو جاتی ہے جس کی طرف ابھی ہم متوجہ تھے۔ اور اس کی حسیں اس شئے کی حسوں کے ساتھ مل جاتی ہیں جن کی طرف اس وقت نظر پڑتی ہے یہ اثر بین طور پر اسی وقت محسوس ہوتا ہے جب پہلی سطح پر آنکھوں کو حرکت دیئے بغیر نظر جائی جاتی ہے۔ گریہ موجود ہر وقت ہوتا ہے حتیٰ اس وقت بھی جب کہ آنکھیں ادھر ادھر گھومتی ہیں جس کی وجہ سے ایسی حس ہوتی ہے جس میں اس سے پہلی حس سے کم و بیش تغیر ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر ہم وقت تقابل کے ساتھ متعاقب تقابل یقیناً موجود ہوتا ہے جس سے مثلاً یہ پیچیدہ ہو جاتے ہیں۔

ایک بصری تمثال میں محض ان حسوں ہی سے تغیر نہیں ہوتا جن کا تجربہ اس سے ذرا ہی پہلے ہوتا ہے بلکہ اس میں ان حسوں سے بھی تغیر واقع ہوتا ہے جن کا تجربہ اس کے ساتھ ہوتا ہے اور خصوصاً ان سے جو شبکیہ کے ملحقہ حصوں سے آتی ہیں۔ یہ ہم وقت تقابل کا مظہر ہے۔ متعاقب تقابل کی طرح سے اس میں بھی چمک اور رنگ دونوں کو دخل ہوتا ہے۔ جب ایک چمکدار شئے کا ماحول نسبتہً تاریک ہوتا ہے تو یہ زیادہ چمکدار معلوم ہونے لگتی ہے۔ اور جب ماحول اس سے زیادہ چمکدار ہوتا ہے تو یہ نسبتہً ماند معلوم ہونے لگتی ہے۔ اگر دو رنگ ایک دوسرے کے قریب ہوں تو ان میں ہر ایک کے ساتھ اس کا متمم رنگ مل کر ان کو متغیر کر دیتا ہے۔ اور آخر میں یہ بتائے دیتے ہیں کہ اگر رنگین سطح کے قریب خاکستری سطح ہوتی ہے تو اس پر اول الذکر کے متمم کا اثر آجاتا ہے۔

نظر بریں ہم وقت تقابل کے مظاہر دیگر مظاہر کے ساتھ مل کر اس قدر پیچیدہ ہو جاتے ہیں کہ ان کو ان سے علٰحدہ کر کے خلوص کی حالت میں مشاہدہ کرنا دشوار ہے لیکن اگر کوئی شخص اپنی تحقیقات کو صحیح طور پر عمل میں لا سکے تو یہ ظاہر ہے کہ نہایت ہی اہم ہوں گی۔ اس واقعہ سے غفلت برتنے کی وجہ سے مشاہدہ کی توجیہ

میں بہت کچھ غلطیاں ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں کہ اگر آنکھ کو ساحت میں اس طرح ادھر ادھر گردش کرنے دیا جائے جس طرح اسے کہ یہ معمولاً کرتی ہے تو متعاقب تقابل پیدا ہوتا ہے اور اس کی موجودگی کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اس سے صرف اس طرح سے بچ سکتے ہیں کہ آنکھ کو پوری طرح سکون دے کر ہوشیاری کے ساتھ ایک ساحت پر نظر جمائیں اور پھر اس کے اندر اس کے متقابل ساحت کے آنے سے جو تغیرات واقع ہوں ان کا مشاہدہ کریں۔ اس قسم کے عمل سے خالص ہم وقت تقابل کا مظہر پیدا ہوگا۔ لیکن اس طرح سے بھی یہ اپنے خلوص کی حالت میں صرف ایک ہی منٹ باقی رہتا ہے۔ اس کا انتہائی اثر بھی متقابل ساحت کے داخل ہونے کے فوراً ہی بعد ہوتا ہے اور پھر اگر نظر کو جمائے رہیں تو یہ بہت ہی جلد کمزور ہونا شروع ہو جاتا ہے اور پھر جلدی محو ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے اس میں وہی تغیرات واقع ہوتے ہیں جو اس وقت مشاہدے میں آتے ہیں جب کسی ساحت کی طرف نظر جما کر دیکھا جاتا ہے اور شبکیہ پہیج کے متغیر نہ ہونے کی وجہ سے تھک جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص اس پر بھی اسی نقطہ پر نظر جمائے رکھے تو ایک ساحت کے رنگ اور چمک طبقہ ساحتوں کے رنگ اور چمک کے ساتھ ملنے لگتے ہیں اور اس طرح سے ہم وقت تقابل کی جگہ ہم وقت استقرا لے لیتا ہے۔

ہم وقت تقابل کے مظاہر کی تحلیل کرتے وقت ہم کو یہی نہیں کہ متعاقب تقابل زمانی تغیرات جو نظر کے جانے کی وجہ سے ہوتے ہیں اور ہم وقت استقرا ہی کا لحاظ کر کے ان کو خارج کرنا چاہیئے بلکہ ہم کو دیگر مختلف اثرات کا بھی لحاظ رکھنا چاہیئے جن سے اس کے اثرات میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ موافق حالات میں اثرات تقابل بہت نمایاں ہوتے ہیں اور یہ ہمیشہ اس قدر شدت کے ساتھ ہوتے ہیں کہ توجہ کو اپنی طرف متعطف کئے بغیر رہتے ہی نہیں۔ مگر مختلف عملی اندازا اسباب کی بنا پر یہ ہمیشہ بہت زیادہ واضح نہیں ہوتے جن کی وجہ سے قوانین تقابل میں کسی قسم کا استثنا واقع نہیں ہوتا بلکہ جو اس کے مظاہر میں ایک تغیر پیدا کر دینے والا اثر رکھتے ہیں۔ مثلاً جب اس زمین میں جس کا مشاہدہ ہو رہا ہے بہت سی ممیز خصوصیات ہوتی ہیں۔ مثلاً موٹا دانہ کھردری سطح باریک نمونہ وغیرہ تو اثر تقابل کمزور معلوم ہوتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اثرات تقابل موجود نہیں ہوتے بلکہ اس سے محض یہ ظاہر ہوتا ہے کہ منتجہ حسوں کو اور بہت سی

قوی تر حسیں مغلوب کر لیتی ہیں جو توجہ پر بالکل مستولی ہو جاتی ہیں۔ ایسی زمین پر ایک دھیمی تمثال ما بعد (جو بلاشبہ شکی تغیرات کی بنا پر ہوتی ہے) ممکن ہے کہ غیر مرئی ہو جائے۔ حتیٰ کہ یہ بھی ممکن ہے کہ رنگ کے خفیف خارجی فرق بھی غیر محسوس ہو جائیں۔ مثلاً روئی کے کپڑے پر خفیف سا دھبہ یا چکنائی کا داغ جو دور سے آسانی کے ساتھ نظر آتا ہو ممکن ہے کہ قریب سے بغور دیکھنے پر جس سے کہ سطح کی اصل نوعیت ظاہر ہوتی ہے نظر نہ آئے۔

تقابل کے بظاہر معدوم ہو جانے کا اکثر سبب درمیانی دھندلے اور تاریک ساحت بھی ہوتے ہیں جیسے ایک میدان کے گرد سیاہ حاشیہ بنا لے سے یا حاشیہ کے گرد سایہ دار خط خال بنانے سے۔ جب اس قسم کے ساحت تقابل میں مخل انداز ہوتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ سیاہ و سفید اپنے اندر بہت کچھ رنگ جذب کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ خود ان پر رنگ کا واضح طور پر اثر ہو۔ اور نیز اس وجہ سے کہ اس قسم کے خطوط دوسرے ساحتوں کو ایک دوسرے سے اس قدر علٰحدہ کر دیتے ہیں کہ یہ ایک دوسرے کو متاثر نہیں کر سکتے۔ رنگ کے خفیف خارجی فرق بھی اس طرح سے غیر محسوس بنائے جا سکتے ہیں۔

تیسری صورت جس میں کہ تقابل ظاہر نہیں ہوتا وہ ہوتی ہے جس میں کہ متقابل ساحتوں کا رنگ بہت زیادہ کمزور یا شدید ہوتا ہے یا دونوں ساحتوں کی چمک میں بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔ آخر صورت میں حس کو اچھی طرح سے ثابت کیا جا سکتا ہے چمک کا تقابل رنگ کے تقابل میں مخل ہوتا ہے اور اس کو غیر محسوس بنا دیتا ہے۔ اسی بنا پر تقابل دو ایسی ساحتوں کے مابین زیادہ اچھی طرح سے محسوس ہوتا ہے جن کی چمک مساوی ہوتی ہے۔ مگر رنگ کی شدت بھی زیادہ ہونی چاہئے کیونکہ ایسی حالت یعنی خود اس کی شدت اس بات کی متقاضی ہوتی ہے کہ متقابل ساحت بھی گہرے رنگ کی ہو جو امالہ شدہ رنگ کی اس قدر جاذب ہوتی ہے کہ تقابل بین طور پر نمایاں نہیں ہونے پاتا۔

لہٰذا بہترین اثرات تقابل پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ متقابل ساحت ایک دوسرے سے قریب ہوں۔ ان کے مابین سائے یا سیاہ خطوط حائل نہ ہوں ان کی

ساخت یکساں ہو اوران کی چمک مساوی شدت لون اوسط درجہ کی ہو۔ فطری طور پر اس قسم کے حالات اکثر پیدا نہیں ہوتے۔ کیونکہ تقریباً تمام معمولی اشیا میں مخل اثرات موجود ہوتے ہیں جس کی وجہ سے اثرات تقابل بہت ہی کم ظاہر ہوتے ہیں۔ ان مخل اجزا کے خارج کرنے اور اچھے اثرات تقابل کے پیدا کرنے کے لئے مناسب ترین حالات پیدا کرنے کے لئے مختلف اختیارات تجویز کئے گئے ہیں جن کو توجیہ کے مخالف نظریات کا مقابلہ کرنے وقت بیان کیا جائے گا۔

دو نظریے ہیں جو مظاہر تقابل کی توجیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان میں ایک نفسیاتی ہے اور دوسرا عضویاتی ہے۔

ان میں نفسیاتی کو فروغ پہلے حاصل ہوا۔ اس کا سب سے قابل حامی ہیلم ہولٹز ہوا ہے۔ یہ تقابل کی توجیہ اندازے کے دھوکا کھا جانے سے کرتا ہے معمولی زندگی میں ہماری حسین ہمارے لئے صرف اس حد تک دلچسپی رکھتی ہیں جس حد تک کہ ہم کو ان سے عملی علم حاصل ہوتا ہے۔ ہماری بڑی غرض اشیاء کا پہچاننا ہوتی ہے اور ہم کو ان کی مطلق چمک اور مطلق رنگ کا صحیح طور پر اندازہ کرنے کی کبھی ضرورت نہیں پڑتی۔ اس لئے ہم کو ایسا کرنے سے کبھی کوئی سہولت نہیں ہوتی بلکہ ان کے سائے کے پیہم تغیرات کی ہم پروا نہیں کرتے اور ان کے صحیح رنگ اور چمک کے متعلق ہم کو ہمیشہ شک ہوتا ہے۔ جب چیزیں ایک دوسرے کے قریب ہوتی ہیں تو ہم ان فروق کو جن کا صاف طور پر اور یقین کے ساتھ ادراک ہوتا ہے ان سے جن کا ادراک مبہم ہوتا ہے یا جن کے متعلق حافظہ کے ذریعہ سے رائے قائم کرنی پڑتی ہے زیادہ خیال کرتے ہیں بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ ہم ایک میانہ قد انسان کو جب کہ وہ پست قامت اشخاص میں کھڑا ہوتا ہے زیادہ بلند قامت خیال کرنے لگتے ہیں۔ اس قسم کے دھوکے بڑے فروق کی نسبت خفیف فرقوں میں زیادہ آسانی کے ساتھ ہو سکتے ہیں نیز وہاں بھی ایسا ہوتا ہے جہاں بجائے بہت سے عناصر فرق کے صرف ایک عنصر ہوتا ہے۔ تقابل کے واقعات کی بڑی تعداد میں یعنی ان تمام واقعات میں جن میں کہ ایک سفید سے دھبے کے گرد ایک رنگین سطح ہوتی ہے (مثلاً میرس کا اختبار آئینے کا اور رنگین سائے وغیرہ جن کو جلد ہی بیان کیا جائے گا) ہیلم ہولٹز کے نزدیک تقابل کے

پیدا ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ رنگین روشنی یا ایک شفاف رنگین چادر سطح پر پھیلی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور مشاہدے سے براہ راست یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ سفید دھبے پر نہیں پڑتی۔ اس لئے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہم کو سفید دھبہ اول الذکر رنگ میں نظر آتا ہے۔ اب

"رنگوں کو ہمارے لئے سب سے زیادہ اہمیت جو حاصل ہوئی ہے وہ اس حد تک ہے جس حد تک کہ یہ اجسام کی خصوصیات ہوتے ہیں اور ان کی شناخت کی علامات کے طور پر کام دیتے ہیں۔ ...... اجسام رنگوں کے متعلق رائے قائم کرنے اور چمک رنگ کی روشنی کے اختلافات کو نظر انداز کرنے کے ہم عادی ہو گئے ہیں۔ ایک ہی قسم کی اشیا کے رنگوں کا ہم کو دوپہر کی کھلی دھوپ میں کھلے ہوئے آسمان کی نیلی روشنی ابر آلودہ دن کی کمزور سفید روشنی ڈوبتے ہوئے سورج کی یا شمع کی سرخی مائل روشنی میں تحقیق کرنے کا کافی موقع ملتا ہے۔ علاوہ بریں گرد و پیش کی رنگین اشیا کے عکسوں کا بھی اثر ہوتا ہے۔ چونکہ ہم ایک ہی طرح کی رنگین اشیا کو مختلف روشنیوں میں دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں اس لئے ہم روشنی کے فرق کے باوجود شے کے رنگ کا صحیح تعقل قائم کرنا سیکھ جاتے ہیں یعنی ہم کو اس امر کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ شے سفید روشنی میں کیسی معلوم ہوگی۔ اور چونکہ ہم کو شے کے مستقل رنگ ہی سے دلچسپی ہوتی ہے اس لئے ہمیں ان جزئی حسوں کا شعور نہیں ہوتا جن پر ہماری رائے مبنی ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے جب ہم کو ایک شئے ایک رنگین پردے میں سے نظر آتی ہے تو اس امر کی شناخت کرنے میں ہم کو کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ اس میں کونسا رنگ پردے کا ہے اور کونسا اس شئے کا ہے جو پردے میں سے نظر آتی ہے۔ جو اختبارات بیان کئے گئے ہیں ان میں ہم ان چیزوں کے متعلق بھی ایسا ہی کرتے ہیں جہاں کہ وہ پردہ جس کے پیچھے سے ہم کو وہ شے نظر آتی ہے بالکل رنگین نہیں ہوتا کیونکہ ہم کو دھوکہ ہو جاتا ہے جس کی بنا پر ہم اس جسم سے غلط رنگ منسوب کر دیتے ہیں اور وہ رنگ اس پردے کے رنگین حصہ کا متمم ہوتا ہے۔

ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ رنگین پردے میں سے متمم رنگ نظر آرہا ہے کیونکہ ان دونوں رنگوں سے ملکر سفیدی کی حس ہوگی جو فی الواقع ہوا کرتی ہے۔ لیکن اگر

کسی طرح سے سفید دھبہ ایک مستقل شئے کے طور پر پہچان لیا جائے یا اگر اس کا کسی دوسری شئے سے مقابلہ کیا جائے جس کا سفید ہونا معلوم ہو تو ہماری نظر دھوکے کا شکار نہیں ہوتی اور پھر تقابل ظاہر نہیں ہوتا۔

"جونہی ساحت متقابل ایک مستقل جسم کی حیثیت سے شناخت ہو جاتا ہے جو رنگین زمین پر واقع ہوتا ہے یا اس کی حدود کا اچھی طرح پتہ لگانے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ایک علٰحدہ ساحت ہے تو تقابل جاتا رہتا ہے۔ جب تک یہ نہیں ہوتا اس وقت تک وضع مکانی کے متعلق رائے شئے زیر بحث کی مادی علٰحدگی اور اس کے رنگ کے متعلق فیصلہ کن ہوتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لونی تقابل حس کا فعل نہیں بلکہ رائے کا فعل ہے۔

مختصر یہ ہے کہ تقابل کی بنا پر رنگ یا چمک میں جو ظاہری تغیر ہوتا ہے وہ عضو کے ہیجان میں کسی تغیر کی وجہ سے نہیں ہوتا اور نہ حس میں کسی قسم کا تغیر ہوتا ہے بلکہ رائے کی غلطی کی وجہ سے غیر متغیر حس کی غلط ترجمانی کی جاتی ہے اور اس کی وجہ سے چمک یا رنگ کے ادراک میں تغیر محسوس ہوتا ہے۔

اس نظریئے کے مقابل میں ایک ایسا نظریہ پیش کیا گیا ہے جو تقابل کے تمام واقعات کی اس طرح سے توجیہ کرتا ہے کہ گویا یہ تمام ترابصارت کے انتہائی آلات کے عضویاتی عمل پر مبنی ہوں۔ اس خیال کا سب سے بڑا مؤید ہیرنگ ہے۔ اختبارات کے تجویز کرنے میں بہت بڑی ذہانت سے کام لے کر اور ان کے عمل میں شدید احتیاط برت کے وہ نفسیاتی نظریئے کے نقائص دریافت کرنے اور عملی طور پر اپنے نظریئے کی صحت کے ثابت کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر بصری حس کے متلازم نظام عصبی میں ایک طبیعی عمل ہوتا ہے۔ تقابل غیر محسوس نتائج کے غلط تصور سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس واقعہ سے پیدا ہوتا ہے کہ شبکیہ کے کسی حصہ کا ہیجان (اور اس کی متیجہ حس) خود اپنی روشنی پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ کل شبکیہ کی روشنی پر مبنی ہوتا ہے۔

اگر یہ نفسی طبیعی عمل روشنی کی کرنوں کے شبکیہ پر پڑنے سے تہیج ہو جائے جیسا کہ معمولاً ہوتا ہے تو اس کی نوعیت صرف ان کرنوں کی نوعیت ہی پر مبنی نہ ہو گی بلکہ کل عصبی آلات کی ساخت پر مبنی ہو گی جس کا تعلق بصارت کے عضو سے ہو گا اور اس

حالت سے ہوگا جس میں یہ خود کو پاتی ہے۔

جب خارجی ہیج سے شبکیہ کا محدود حصہ متہیج ہوتا ہے تو باقی شبکیہ اور خصوصاً وہ حصہ بھی جو اس سے ملحق ہوتا ہے، عمل کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ اور اس طرح سے عمل کرنے پر مائل ہوتا ہے کہ اس سے اس چمک کے مخالف کی حس ہوتی ہے جس کی حس براہ راست متہیج حصہ سے ہوتی ہے اور یہی حال رنگ کا ہوتا ہے کہ پہلے رنگ کا متمم نظر آتا ہے۔ جب خاکستری دھبہ تنہا نظر آتا ہے اور جب یہ تقابل کی وجہ سے رنگین نظر آتا ہے تو دونوں صورتوں میں دھبہ کی خارجی روشنی ایک ہی ہوتی ہے۔

ہیلم ہولٹیز کا خیال ہے کہ عصبی عمل اور اس کے مطابق حس غیر متغیر رہتے ہیں مگر ان کی ترجمانی مختلف ہوتی ہے۔ ہیرنگ یہ کہتا ہے کہ عصبی عمل اور خود حس میں تغیر واقع ہو جاتا ہے اور ترجمانی جو ہوتی ہے وہ متغیرہ شبکی حالت کی براہ راست شعوری متلازم ہوتی ہے۔ ایک کے خیال کے مطابق تقابل کی اصل نفسیاتی ہے۔ دوسرے کے نزدیک یہ خالص عضویاتی اسباب کی بنا پر ہوتا ہے۔ اوپر جو واقعات درج کئے گئے ہیں جہاں کہ کوئی تقابل ظاہر نہیں ہوتا (ایسی زمین پر جس میں بہت سی غیر خصوصیات ہوتی ہیں ایسے میدان پر جس کی حدود میں سیاہ خطوط ہوتے ہیں) نفسیاتی نظریہ اس کو ایسے واقعات سے منسوب کرتا ہے کہ ان حالات میں ہم رنگ کے چھوٹے حصہ کو سطح کے اوپر ایک مستقل شئے سمجھ لیتے ہیں اور اس کو ایسی شئے خیال کرتے ہیں۔ ہم دھوکے سے یہ نہیں سمجھتے کہ وہ ایسی چیز ہے جس پر زمین کا رنگ پڑا ہے۔ عضویاتی نظریہ کہتا ہے کہ تقابل کا اثر اس وقت بھی پیدا ہوتا ہے مگر یہ کہ حالات اس قسم کے ہوتے ہیں کہ رنگ اور چمک کے خفیف تغیرات جو اس کی بنا پر ہوتے ہیں غیر محسوس ہو جاتے ہیں۔

ان دونوں نظریوں کا ہم نے اجمالی تذکرہ کیا ہے۔ اور اس طرح سے یہ دونوں مساوی طور پر قرین صحت معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن ہیرنگ نے تمثالات مابعد کے اختبارات سے یہ بات قطعی طور پر ثابت کر دی ہے کہ شبکیہ کے ایک حصہ کے اعمال اس کے گرد و پیش کے حصوں کو متاثر کرتے ہیں اور ایسے حالات میں متاثر کرتے ہیں کہ جن میں دھوکہ کا امکان ہی نہیں ہوتا۔ تقابل کے واقعات کو اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مظاہر ممکن ہے کہ اس سبب پر مبنی ہوں جن واقعات کی

بھی تحقیق کرو یہ ضرور ظاہر ہوگا کہ نفسیاتی نظریے کے حامیوں نے اپنے اختبارات کو کافی احتیاط کے ساتھ انجام نہیں دیا ہے۔ وہ تدریجی تقابل کو خارج نہیں کرتے۔ نظر کے جمانے سے جو تغیرات ہوتے ہیں ان کو نظرانداز کر دیتے ہیں۔ اور تغیر پیدا کرنے والے اثرات کا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے لحاظ رکھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اگر ہم ہمزمان تقابل کے سب سے نمایاں اختبارات کو جانچیں تو اس بات کو آسانی کے ساتھ ثابت کر سکتے ہیں۔

ان میں سے سب سے معروف اور سب سے زیادہ آسانی کے ساتھ مہیا ہونے والا اختبار وہ ہے جو اختبار میرس کے نام سے مشہور ہے۔ خاکستری رنگ کے کاغذ کا ایک ٹکڑا ایک رنگین پائین پر رکھا جاتا ہے اور دونوں کو ایک شفاف سفید کاغذ سے ڈھک دیا جاتا ہے۔ ایسی صورت میں خاکستری حصہ تقابلی رنگ اختیار کر لیتا ہے جو پائین کا متمم ہوتا ہے اور جو اس کاغذ میں جو اس پر ہوتا ہے سفیدی کی ایک جھلک کے ساتھ چمکتا ہے۔ ہیلم ہولٹز اس منظر کی اس طرح سے توجیہ کرتا ہے۔

"اگر پائین کا رنگ سبز ہوتا ہے تو کاغذ جو اس کے اوپر ہوتا ہے وہ بھی سبزی مائل معلوم ہوتا ہے۔ اب اگر اوپر کا کاغذ غیر محسوس طور پر خاکستری کاغذ تک پھیل جائے تو ہمیں ایسا معلوم ہوگا کہ ہمیں کوئی شئے سبزی مائل کاغذ میں سے نظر آ رہی ہے اور وہ شئے گلابی معلوم ہوگی تاکہ اس سے سفید روشنی پیدا ہو۔ لیکن اگر خاکستری دھبے کی حدود اس قدر مقرر ہوں کہ یہ ایک مستقل شئے معلوم ہوتی ہو تو سبزی مائل حصہ کی سطح کا تسلسل باقی نہیں رہتا۔ اور ہم اس کو ایسی خاکستری شئے خیال کرتے ہیں جو اس سطح پر رکھی ہوئی ہے"۔

اس طرح سیاہ رنگ سے خاکستری کاغذ پر حدود بنانے سے یا شفاف کاغذ پر ایک اور خاکستری کاغذ رکھنے سے (جس کی چمک کا درجہ وہی ہو) اور دونوں خاکستری رنگوں کا مقابلہ کرنے سے تقابلی رنگ کے اثر کو باطل کیا جا سکتا ہے۔ اب ان میں سے کسی ایک پر بھی تقابلی رنگ ظاہر نہیں ہوتا۔

ہیرنگ یہ ثابت کرتا ہے کہ اس کے یہ معنی لینے صحیح نہیں۔ اول تو اختبار کو اس طرح سے مرتب کیا جا سکتا ہے کہ ہم کو دھوکہ سے یہ یقین نہ ہو کہ ہم کو رنگین واسطے

خاکستری رنگ کی شئے نظر آرہی ہے۔ ایک خاکستری رنگ کے کاغذ کے تختہ سے پانچ یا چھ ملی میٹر پر چوڑی پٹیاں اس طرح سے کاٹو کہ خاکستری پٹی کے بعد ایک حصہ اتنا ہی خالی رہجائے اور خاکستری پٹیاں اس خاکستری تختہ سے ایک طرف سے جڑی رہیں جس سے ایک طرح کے لوہے کے جنگلے کی سی شکل معلوم ہونے لگے۔ اس کو ایک رنگین پائین مثلاً سبز پر رکھو اور ان دونوں کو ایک شفاف کاغذ سے ڈھک دو اور ان سب پر ایک سیاہ چوکھٹا رکھدو جس سے تمام کنارے ڈھک جائیں اور صرف پٹیاں نظر آتی رہیں جو اب اس طرح سے ہوں گی کہ ان میں سے ایک سبز اور ایک خاکستری۔ خاکستری پٹی پر نہایت ہی قوی تقابلی رنگ معلوم ہوگا اور چونکہ خاکستری پٹیاں بھی اتنی ہی جگہ مین کو ہوتی ہیں جتنی ہیں کہ سبز اس لئے ہم کو یہ دھوکہ نہیں ہوتا کہ ہم خاکستری پٹیوں کو سبز پائین میں سے دیکھ رہے ہیں۔ ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے اگر ہم ٹوکرے کے نمونہ کا ٹکڑا اس طرح سے بنتے ہیں کہ ایک دھاری سبز اور ایک خاکستری کی اور پھر ان کو ایک شفاف کاغذ سے ڈھک دیتے ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر وہ حس عضویاتی اسباب کی بنا پر ہوتی ہے اور فی الحقیقت حس ہوتی ہے اور دھوکہ نہیں ہوتی جس سے کہ تقابل کا اثر پیدا ہوتا ہے تو کیا رنگ اس وقت نہیں رہتا جب خاکستری ٹکڑے کی حدود متعین کردی جاتی ہیں جس کی وجہ سے ہم اس کو ایک مستقل شئے کی حیثیت سے پہچان سکتے ہیں۔ اول تو یہ ہے کہ اس سے لازمی طور پر ایسا نہیں ہوتا جو کہ اگر اعتبار کیا جائے تو آسانی کے ساتھ معلوم ہوسکتا ہے۔ تقابلی رنگ باوجود سیاہ خطوط کے اکثر بیّن طور پر مرئی رہتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے بھی نہایت واضح وجوہ موجود ہیں کہ رنگ میں تغیر کیوں کر ہوتا ہے۔ ہم وقت تقابل ہمیشہ حدود کے قریب سب سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ لیکن اب ایک تنگ سیاہ حد دونوں میدانوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے اور یہ خود تقابل کی وجہ سے دونوں حصوں کی سفیدی کو قوی کرتا ہے جو پہلے سے تھوڑے ہی سے رنگین تھے۔ اور سفید و سیاہ پر تقابلی رنگوں کا اثر نہایت ہی موافق حالات میں نمایاں ہوتا ہے۔ اس طرح سے حدبندی کرنے سے تو خفیف رنگ کے اختلافات کو بالکل غیر محسوس بنا سکتے ہیں جس کا اس طرح سے تجربہ ہوسکتا ہے کہ ایک خاکستری پائین پر ایک ہلکے رنگ کا کاغذ کا ٹکڑا رکھو اور اس کو

سفید شفاف کاغذ سے ڈھانک دو اور پھر رنگین ٹکڑے کی حد بندی کر دو۔ اس طرح سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ متقابل بدن کے ایک مستقل شے سمجھ لینے سے اس رنگ میں خلل واقع نہیں ہوتا بلکہ چند عضوی تغیرات ہوتے ہیں جن کی آسانی سے توجیہ ہو سکتی ہے۔

یہی بات اس حالت میں بھی ثابت کی جا سکتی ہے جب شفاف کاغذ پر ایک دوسرا خاکستری ٹکڑا رکھا جاتا ہے اور اس کا نیچے کے ٹکڑے سے مقابلہ کیا جاتا ہے۔ مختلف چمک کے کاغذ استعمال کرنے میں جو گڑبڑ ہوتی ہے اس سے بچنے کے لئے دوسرا ٹکڑا بالکل ایسا ہی خاکستری ہو جیسا کہ پہلا اور اس کی صورت یہ کی جائے کہ پہلے ایک ہی خاکستری کاغذ ایک شفاف کاغذ سے ڈھانک دیا جائے اور پھر دونوں میں سے اعلیٰ میٹر مربع کا ایک ٹکڑا کاٹ لیا جائے۔ تدریجی تقابل سے قطعی طور پر بچنے کے لئے جو بہت ہی آسانی کے ساتھ مظاہر کو پیچیدہ بنا دیتا ہے ہم کو شکیبیہ کی رنگین روشنیوں کے بالنشہ ہیجانات کو بالکل روک دینا چاہئے۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ شفاف کاغذ کے ٹکڑے کو ایک شیشے پر رکھو جس کے چاروں طرف سہارے ہوں۔ کاغذ کے نیچے پہلے خاکستری ٹکڑے کو رکھو۔ دوسرے خاکستری ٹکڑے کو ایک تار کے ذریعہ سے شیشے کے ٹکڑے سے ۲ یا ۳ سینٹی میٹر اوپر رکھو۔ اب دونوں ٹکڑے سوائے کناروں کے بالکل یکساں معلوم ہوں گے۔ اب دونوں ٹکڑوں پر اس طرح سے نظر جماؤ کہ آنکھوں میں صحیح تطابق نہ ہو جس کی وجہ سے وہ ایک دوسرے کے ایسے قریب نظر آئیں گے کہ ان کے مابین بہت ہی تھوڑا سا فصل ہوگا۔ اب شیشے کے ٹکڑے کے پیچھے ایک سبز شیشے کا ٹکڑا لگا دو۔ اس کے لگتے ہی تقابل دونوں ٹکڑوں پر ایک وقت میں نمایاں ہو جائے گا۔ اگر یہ اوپر کے ٹکڑے پر کم نمایاں ہو تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس کے کنارے نسبتاً سیاہ ہوتے ہیں اس کے اندر ناہمواریاں ہوتی ہیں وغیرہ جب تطابق صحیح ہوتا ہے اس وقت بھی کوئی اہم تغیر واقع نہیں ہوتا اگرچہ اس وقت بھی اوپر کے ٹکڑے کا دوسرا روشنی کی جانب ہوتا ہے اور وہ جو تاریکی کے رخ پر ہوتا ہے کچھ نہ کچھ گڑبڑ پیدا کرتے ہیں۔ مسلسل نظر جمانے سے تقابل کمزور ہو جاتا ہے اور آخرکار مطابقت اماکے کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس کی وجہ سے ان ٹکڑوں اور زمین کے مابین امتیاز نہیں رہتا۔ اب اگر سبز ساحت کو نیچے سے نکال لو تو متعاقب

امالے کی بنا پر دونوں ٹکڑے سیدھے ہو جائیں گے۔ اگر آنکھ آزادی کے ساتھ حرکت کرتی ہے تو یہ آخر الذکر مظاہر ظاہر نہیں ہوتے لیکن تقابل باقی رہتا اور قوی ہو جاتا ہے ہیلم ہولٹز نے جب یہ دیکھا تھا کہ پیچھے کے ٹکڑے کا تقابل محو ہو گیا ہے تو اس وقت اس کی یہ وجہ تھی کہ اس نے نظر کو جمائے رکھا تھا۔ اس اعتبار میں اوپر کے ٹکڑے کو غلط رکھنے یا سروں کے چاک کے فرق سے یا اور ناہمواریوں سے خلل واقع ہو سکتا ہے۔ مگر اس کے ایک مستقل شئے سمجھنے سے جو کہ ایک رنگین سطح پر پڑی ہو فرق واقع نہیں ہوتا اور اسی پر نفسیاتی توجیہ کا مدار ہے۔

اسی طرح سے تقابل کی دوسری صورتوں میں بھی نفسیاتی توجیہ کے ناممکن ہونے کو بغیر تنافی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ گھومنے والے چکروں سے اکثر کام لیا جاتا ہے جو عمدہ تقابلی مظاہر کے پیدا کرنے میں خاص طور پر موثر ہوتے ہیں۔ کیونکہ تمام ناہمواریاں مٹ جاتی ہیں اور بالکل یکساں سطح رہ جاتی ہے۔ ایک سفید چکر پر رنگین ٹکڑوں کو ترتیب دیا جاتا ہے جن کے مابین سیاہ بھی شامل ہوتی ہے۔ اس طرح سے کہ جب چکر کو گھمایا جاتا ہے تو سفیدی سیاہی اور رنگ کے ساتھ مل جاتی ہے جس کا ایک ایسا رنگین چکر بن جاتا ہے جس میں خلوص کمزور ہوتا ہے اور جس پر ایک خاکستری حلقہ ہوتا ہے۔ خاکستری حلقہ پر تقابل کے ذریعہ اس ساحت کا رنگ آجاتا ہے جو اس کے گرد و پیش ہوتا ہے۔ ہیلم ہولٹز اس واقعہ کی اس طرح سے توجیہ کرتا ہے۔

"جن رنگوں کا آپس میں مقابلہ ہوتا ہے ان کا فرق حقیقت سے زیادہ یا تو اس فرق ہی کی بنا پر محسوس ہوتا ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ صرف یہی موجود ہوتا ہے اور صرف یہی توجہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ ایسی حالت میں بہ نسبت اس کے جب یہ بہت سوں کے درمیان ہوتا ہے اس سے نسبتہً قوی ارتسام ہوتا ہے یا یہ ہوتا ہے کہ سطح کے مختلف رنگ سطح کے ایک زمینی رنگ کے تغیرات خیال کئے جاتے ہیں مثلاً جیسا کہ اس پر سایوں کے پڑنے سے ہو سکتا ہے یا رنگین انعکاسات سے یا رنگین روغن یا گرد کے امتزاج سے ہو سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خارجی طور پر سبز سطح کے اوپر خاکستری کا ذریعہ پیدا کرنے کے لئے سرخی مائل رنگ کی ضرورت ہوتی ہے۔"

یہ توجیہ آسانی کے ساتھ غلط ثابت کی جا سکتی ہے اور اس کی صورت یہ ہے ایک چکر کے اوپر پتلے سبز اور خاکستری حلقے بنائے جائیں اور ان حلقوں میں سے ہر ایک میں مختلف درجہ کا خلوص پیدا کیا جائے۔ ایسی صورت میں تقابل نمایاں ہو جاتا ہے اگرچہ زمین کا کوئی رنگ نہیں ہوتا۔ اور اب ایک فرق نہیں ہوتا بلکہ بہت سے ہوتے ہیں۔ جن واقعات کو ہیلم ہولٹز اپنے نظریے کی تائید میں پیش کرتا ہے ان سے ان کی تردید کا بھی کام لیا جا سکتا ہے۔ وہ اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اگر زمین کا رنگ بہت زیادہ گھرا ہوتا ہے یا اگر خاکستری حلقے کے گرد سیاہ دائرے ہوتے ہیں تو تقابل کمزور ہو جاتا ہے۔ اور یہ کہ اگر سفید کاغذ کو رنگین زمین پر رکھا جائے تو کسی قسم کا تقابل پیدا نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ جب خاکستری حلقے کا اس قسم کے ٹکڑے سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو اس کا تقابلی رنگ یا تو کلیتہً زائل ہو جاتا ہے یا ایک حد تک کم ہو جاتا ہے۔ ہیرنگ ان تمام دعاوی کی عدم صحت ظاہر کرتا ہے۔ مناسب حالات میں تقابل کو سیاہ حدود کے ذریعہ باطل کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اگرچہ قدرتی طور پر یہ خلل پیدا کرنے والا عنصر ہوتا ہے۔ اگر چمک کی زیادتی کے اختلال سے بچنا ہو تو میدان کے خلوص کی زیادتی نسبتہً گھرے خاکستری رنگ کی طالب ہوتی ہے جن پر تقابلی رنگوں کا نسبتہً کم آسانی کے ساتھ ادراک ہوتا ہے۔ سفید کاغذ سے اگر احتیاط کے ساتھ کام لیا جائے تو اس سے بالکل مختلف نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ تقابلی رنگ اس پر اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب اس کو پہلے رنگین ساحت پر رکھا جاتا ہے۔ لیکن اگر اس کی طرف ہوشیاری کے ساتھ نظر جمائی جاتی ہے تو تقابلی رنگ نہایت سرعت کے ساتھ اس پر سے بھی اور حلقہ پر سے بھی دونوں پر سے کم ہو جاتا ہے اور اس کے اسباب وہی ہوتے ہیں جن کو اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ صحیح طور پر مشاہدہ کرنے کے لئے پہلے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ متعاقب تقابل کی وجہ سے جو پیچیدگی ہوتی ہے پہلے اس کا تدارک کیا جائے اور اس کی یہ صورت ہے کہ پہلے سفید کاغذ کو رکھو پھر اس کے اور چکر کے مابین ایک خاکستری کاغذ داخل کر دو۔ آنکھوں کو سکون دو۔ چکر کو گھماؤ نظر کو پہلے سفید کاغذ پر جماؤ پھر خاکستری کاغذ کو نکال ڈالو۔ تقابل فوراً اور نہایت ہی واضح طور پر پیدا ہوتا ہے اور پیہم نظر جمائے رکھنے سے جو یہ رفتہ رفتہ زائل ہوتا ہے اس کا بغور مطالعہ کر سکتے ہیں۔

تقابل کے بعض اور واقعات کا مختصراً ذکر کر دینا کافی ہوگا۔ نام نہاد آئینے کا اختبار اس طرح سے ہوتا ہے کہ ایک سبز شیشے کے ٹکڑے کو ۴۵ درجہ آڑا کرکے رکھا جاتا ہے اس طرح سے کہ دو سفید سطحوں پر ایک زاویہ بنے جن میں سے ایک افقی ہو اور ایک عمودی۔ ہر ایک سفید سطح پر ایک سیاہ نقطہ ہوتا ہے۔ جو افقی سطح پر ہوتا ہے وہ شیشے میں نظر آتا ہے اور گہرا سبز معلوم ہوتا ہے دوسرا شیشے کی سطح سے آنکھ پر منعکس ہوتا ہے اور تقابل کی بنا پر سرخ معلوم ہوتا ہے۔ اختبار کو اس طرح سے مرتب کر سکتے ہیں کہ ہم کو سبز شیشے کی موجودگی کا علم نہ ہو بلکہ یہ خیال ہو کہ ہم براہ راست ایک ایسی سطح کو دیکھ رہے ہیں جس کے اوپر سبز اور سرخ نقطے ہیں۔ ایسی حالت میں رنگین واسطے کا لحاظ رکھنے کی بنا پر کسی قسم کا دھوکہ نہیں ہوتا جس کے اندر سے ہم کو یہ خیال ہو کہ ہم نقطہ کو دیکھتے ہیں۔ اس لئے نفسیاتی توجیہ اس حالت میں منطبق نہیں ہوتی۔ نظر کے جمانے کی بنا پر جو تدریجی تقابل ہوتا ہے اگر اس کا تدارک ہو جائے تو تقابل بہت جلد زائل ہو جاتا ہے جیسا کہ اس قسم کے تمام اختبارات میں ہوتا ہے۔

رنگین سایوں کے متعلق عرصہ سے یہ خیال ہے کہ یہ ہم وقت تقابل کے نفسیاتی الاصل ہونے کا قطعی ثبوت ہیں۔ یہ اس وقت بنتے ہیں جب ایک شفاف شئے کو دو علحدہ سمتوں سے مختلف رنگوں سے روشن کیا جاتا ہے۔ جب ایک طرف سے روشنی سفید ہوتی ہے تو اس کا سایہ دوسرے رنگ کی روشنی کا ہوتا ہے اور دوسرا سایہ اس ساحت کا متمم ہوتا ہے جو دونوں روشنیوں سے منور ہوتا ہے۔ اب اگر ہم ایک نلی میں جو اندر سے سیاہ ہو رنگین سایوں کو دیکھیں اور آس پاس کے میدان کے حصوں میں سے کچھ بھی نظر نہ آئے اور پھر رنگین روشنی کو علحدہ کر دیں تو سایہ اب بھی رنگین معلوم ہوگا اگرچہ وہ حالات جن کی بنا پر یہ پیدا ہوا تھا ختم ہو چکے ہوں گے۔ نفسیاتی اس کو اس امر کا قطعی ثبوت خیال کرتے ہیں کہ رنگ اندازے کی غلطی کی وجہ سے محسوس ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات نہایت آسانی کے ساتھ ثابت کی جا سکتی ہے کہ نلی میں سے رنگ کے برابر نظر آنے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ روشنی کی وجہ سے شبکیہ تھک جاتی ہے اور جب رنگین روشنی کو ہٹا دیا جاتا ہے تو رنگ آہستہ آہستہ غائب ہوتا ہے کیونکہ شبکیہ کا توازن بتدریج قائم ہو جاتا ہے۔ جب تدریجی تقابل کا اچھی طرح سے تدارک

کر لیا جاتا ہے تو اب اس کو خواہ نلکی میں سے دیکھا جائے یا یونہی یہ رنگین زمین کے ہٹا لینے کے بعد ایک لمحہ بھی نہیں رہتا۔ عضویاتی توجیہ ان تمام مظاہر پر صادق آتی ہے جو رنگین سایوں سے ہوتے ہیں۔

اگر ہمارے پاس ایک چھوٹی سی زمین ہو جس کی روشنی غیر متغیر رہتی ہو اور اس کے گرد ایک بڑا میدان ہو جس کی چمک متغیر ہوتی رہتی ہو تو ہمیشہ آخر الذکر کی چمک کی کمی بیشی سے اول الذکر کی چمک میں کمی بیشی واقع ہو گی حالانکہ بڑے میدان کے متعلق بظاہر ایسا معلوم ہوگا کہ اس کے اندر کسی قسم کا تغیر واقع ہی نہیں ہوا۔ ایکسنر کہتا ہے۔

"حس کے دھوکے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم اپنی ساحت نظر کی غالب چمک کو غیر متغیر خیال کرنے پر مائل ہوتے ہیں اور اس لئے اس کے اور محدود زمین کی چمک کے متغیرہ فرق کو آخر الذکر کی چمک کے تغیر سے منسوب کرتے ہیں۔"

لیکن یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ نتیجہ دھوکہ پر نہیں بلکہ واقعی شبکی تغیرات پر مبنی ہوتا ہے جو کہ حسوں کو متغیر کر دیتے ہیں۔ شبکیہ کے اس حصہ کی ذکاوت جو کہ بڑے میدان سے روشن ہوتا ہے تکان کی وجہ سے بہت ہی کم ہو جاتی ہے اس لئے چمک کی زیادتی اس سے بہت کم نمایاں ہوتی ہے جتنی کہ یہ اس ذکاوت کی کمی کے بغیر ہوتی۔ لیکن چھوٹی زمین تغیر کو اثر تقابل کے تغیر کی وجہ سے ظاہر کرتی ہے جو اس میں شبکیہ کے گردوپیش کے حصوں کی وجہ سے ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا واقعات سے یہ بات نہایت ہی واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ لونی تقابل عضویاتی اعمال کی بنا پر ہوتا ہے نہ کہ رائے کی غلطی یا دھوکے کی وجہ سے۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ہمارا ادراک لون کبھی کسی حد تک کبھی ہمارے اس خیال یا اندازے سے متاثر نہیں ہوتا کہ کونسی رنگ کی شے ہمارے سامنے ہوگی۔ اس امر کے غلط انتاج کی بنا پر کہ کونسی شے ہمارے سامنے ہے ہم کو بلا شبہ رنگ کے دھوکے ہوتے ہیں۔ چنانچہ ڈان کریس ہمیشہ سبز رہنے والے برف سے ڈھکے ہوئے جنگلوں میں آوارہ گردی کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مجھے یہ خیال ہوا کہ مجھے شاخوں کے اندر سے گہرے نیلے رنگ کے صنوبر سے پٹے ہوئے پہاڑ نظر آتے ہیں جن کے اوپر برف اور اس پر سورج کی شعاعیں پڑ رہی ہیں حالانکہ جو شے نظر آ رہی تھی وہ قریب کے

درختوں پر کی سفید برف تھی جس پر کہ سایہ تھا۔

اس قسم کی غلطی بلا شبہ نفسیاتی اسباب کی بنا پر ہوتی ہے۔ یہ ظواہر کا غلط اصطفاف ہے جو اختلاف کے پیچیدہ اعمال کے مہیج ہو جانے کی بنا پر ہوتا ہے جس میں اس رنگ سے مختلف رنگ کا اشارہ بھی ہوتا ہے جو آنکھوں کے سامنے ہوتا ہے۔ آئندہ ابواب میں اس قسم کے دھوکوں پر بہت تفصیل کے ساتھ بحث کی جائے گی۔ لیکن تقابل کے نسبتۃً سادہ واقعات کو اس قسم کے دھوکوں کی روشنی میں سمجھنا غلطی ہے۔ اس قسم کے دھوکوں کو ایک آن کے اندر رفع کیا جا سکتا ہے اور اس وقت ہم کو حیرت ہوتی ہے کہ یہ ہوئے کیونکر۔ یہ ناکافی توجہ کی بنا پر ہوتے ہیں یا اس واقعہ کی بنا پر کہ جو ارتسام ہم کو ہوتا ہے وہ ایک سے زیادہ ممکن معروضوں کی علامت ہوتا ہے اور اس کی ترجمانی کسی ایک طریق پر ہو سکتی ہے۔ اس میں سے کسی بارے میں بھی یہ سادہ لونی تقابل کے متشابہ نہیں ہوتے جو بلا شبہ حس کا ایک مظہر ہوتا ہے جو بلا واسطہ مہیج ہوتی ہے۔

میں نے لونی تقابل کے واقعات پر اس قدر تفصیل کے ساتھ جو بحث کی ہے اس کی یہ وجہ ہے کہ یہ میری اس نظریہ کی مخالفت کی کوشش میں کہ حسین غیر متغیر نفسی اشیا ہیں جو نسبتۃً بلند ذہنی وظائف کے ساتھ موجود ہوتی ہیں تبصرے کے لئے عمدہ موضوع ہے۔ حسیہ اور تعقلیہ دونوں کو اس بارے میں اتفاق ہے کہ اس قسم کی حسوں کا وجود ہے۔ خالص حسیہ یہ کہتے ہیں کہ ان میں امتزاج ہو جاتا ہے جس سے کہ اعلیٰ ذہنی عمل بنتا ہے۔ تعقلیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ ذی فکر اصول کے عمل سے متحد ہو جاتی ہیں۔ خود میں بھی زور شور کے ساتھ یہ کہہ چکا ہوں کہ یہ اعلیٰ ذہنی عمل کے اندر موجود نہیں ہوتیں اور نہ یہ اس کے اس وقت ساتھ ہوتی ہیں جب یہ موجود ہوتا ہے۔ جو اشیا ان کے مہیج ہونے کا باعث ہوتی ہیں وہ موجود ہوتی ہیں۔ اور اعلیٰ ذہنی عمل بھی انہی اشیا کو جانتا ہے۔ مگر جس طرح سے اس کا علم اشیا ان کے علم کو خارج کر دیتا ہے اسی طرح جب یہ ہوتی ہے تو ان کو خارج کر دیتی ہے حالانکہ یہ بھی ان کی طرح سے دماغ کے آنی حالات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس کے برعکس تقابل کا نفسیاتی نظریہ اس بات کا مدعی ہے کہ حسین اب بھی ذہن کے سامنے غیر متغیر حالت میں ہوتی ہیں حالانکہ آخر الذکر کی ربط

دینے والی فعلیت ان پر آزادی کے ساتھ عمل کرتی ہے اور اس امر کا اپنی تشفی کے مطابق تصفیہ کرتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کیا ہوگا اور یہ اس لحاظ سے کرتی ہے کہ اور سب کیا ہیں۔ ونٹ تو صاف طور پر کہتا ہے کہ قانون اضافیت حس کا قانون نہیں بلکہ ادراک کا قانون ہے اور لفظ ادراک اس کے نزدیک ایک نسبتہً بلند عقلی بے اختیاری کو ظاہر کرتا ہے۔ اشیا کو اس انداز میں سمجھنے کا طریقہ ایسے فلسفہ سے تعلق رکھتا ہے جس کے معطیات کو خاکی اور حقیر سمجھتا ہے اور ان کے باہم ربط دینے کو روحی اور آزاد عمل خیال کرتا ہے۔ دیکھو روح خود حسی واقعات کے اصل خاصہ کو بھی بدل سکتی ہے اگر ایسا کرنے سے یہ ان کو باہم بہتر طور پر مربوط کر سکے۔ مگر (اس دشواری سے قطع نظر جو اس امر کے دیکھنے میں پیش آئی کہ حسوں کے بدلنے سے ہم ان کو باہم بہتر طور پر کس طرح مربوط کر سکتے ہیں) کیا یہ بات بدیہی نہیں ہے کہ علائقی شعور کے مافیہ یعنی معروض کا اسی طرح سے جزو ہوتے ہیں جس طرح سے حسیں جزو ہوتی ہیں تو اول الذکر کو محض عالم سے اور آخر الذکر کو محض معلوم سے منسوب کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ عالم بہر حال فکر کی عجیب و غریب نبض ہوتی ہے جس کے مطابق دماغ کا اپنے حالات پر ایک عدیم المثال ردعمل ہوتا ہے۔ تقابل کے واقعات سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ ایک ہی حقیقی شئے سے ہم کو بہ اختلاف حالات مختلف حسیں ہو سکتی ہیں اس لئے ہم کو اس بارے میں احتیاط سے کام لینا چاہئے کہ ان میں سے کس کو شئے کا حقیقی نمائندہ خیال کریں۔

مثلاً ہر تقابل کے علاوہ اور بہت سے واقعات ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب دو چیزیں ہم پر ایک ساتھ عمل کرتی ہیں تو وہ حس جو ان میں سے کسی ایک سے ہوتی ہے مختلف ہو جاتی ہے۔ جلد کی ایک خاص مقدار کو اگر گرم پانی میں ڈبو دیا جائے تو اس سے گرمی کی ایک خاص حس ہوتی ہے۔ لیکن اگر زیادہ جلد کو پانی میں ڈبو یا جائے تو اس سے گرمی کی حس بہت زیادہ شدید ہو جاتی ہے۔ کسی کیفیت کے محسوس ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مہیج کی مقدار میں ایک خاص وسعت اور ایک خاص شدت ہو۔ فک اور ونڈرلی دونوں لمس اور حرارت کے مابین تمیز کرنے سے قاصر رہے جب ایک کارڈ میں سوراخ کر کے جلد کے ایک تھوڑے سے حصے کو

مس کیا گیا یا حرارت پہنچائی گئی۔ اسی طرح سے اشیاء کے قامت میں ایک لونی اقل ہوتا ہے۔ ان کی شبیہ جو شبکیہ پر پڑتی ہے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک خاص جسامت کا ہو ورنہ اس سے رنگ کی حس نہ ہوگی۔ اس کے بالمقابل خارجی اجسام کی زیادہ شدت سے ممکن ہے کہ ذہنی معروض زیادہ ممتد ہو جائے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ روشنی بڑھادی جاتی ہے۔ روشنی کے کم و بیش کرنے سے کل کمرہ تنگ ہو جاتا ہے یا پھیل جاتا ہے۔ ان نتائج میں سے کسی کی بھی یہ کہہ کر توجیہ کرنا آسان نہیں ہے کہ رائے کا دھوکہ ہے جو اس حس کی جو کہ ہم کو ہوتی ہے غلط علت خارجی سمجھنے کی بنا پر ہوتی ہے۔ نہ یہ ویبر کے اس مشاہدے میں ثابت کرنا آسان ہے کہ پیشانی کی جلد پر اگر ٹھنڈا پیسہ رکھا جائے تو یہ گرم کی نسبت زیادہ وزنی معلوم ہوتا ہے۔ یا سیز ایلفوڈلی کے اس مشاہدے میں کہ چھوٹے لکڑی کے ٹکڑوں کو جب ۱۲۲ درجہ فرن ہیٹ حرارت پہنچائی جاتی ہے تو یہ اکثر اپنے سے بڑے ٹکڑوں سے جن کو اس طرح گرم نہ کیا گیا ہو زیادہ وزنی معلوم ہوتے ہیں یا ہال کے اس مشاہدے میں کہ اگر ایک بھاری نقطہ جلد پر حرکت کرے تو ہلکے نقطہ کے مقابلہ میں جو اسی رفتار سے حرکت کرتا ہو زیادہ تیز معلوم ہوتا ہے۔

بلیولر اور لیہمان نے چند سال ہوئے بعض اشخاص کی ایک عجیب و غریب خصوصیت کی طرف توجہ منعطف کرائی تھی۔ اور وہ یہ کہ آنکھ جلد وغیرہ پر جو ارتسام ہوتے ہیں ان کے ساتھ آواز کا بھی احساس ہوتا ہے۔ اس مظہر کو بعض اوقات رنگین سماعت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور یہ متعدد بار بیان ہو چکا ہے۔ ابھی حال ہی میں وینیسی اربین ٹش نے ثابت کیا ہے کہ یہ واقعات ایک نہایت ہی عام قانون کی مثالیں ہیں یہ کہ ہمارے تمام آلات حس ایک دوسرے کی حسوں کو متاثر کرتے ہیں۔ ایسے ٹکڑوں کا رنگ جو اس قدر دور تھے کہ شناخت نہ ہو سکے اس کو اربین ٹش کے مریضوں نے اس وقت شناخت کر لیا جب ان کے کان کے برابر دوشاخہ بجایا گیا۔ بعض اوقات اس کے برعکس یہ نتیجہ ہوا کہ آواز کی وجہ سے ساحت نظر اور تاریک ہو گئی۔ نظر کی تیزی بڑھ گئی یعنی جو حروف اتنی دور تھے کہ پڑھے نہ جا سکتے تھے وہ اس وقت پڑھے جانے لگے جب کان کے قریب دوشاخہ

بجا یا گیا۔ اربن ٹسش نے اپنے اختبار کو متغیر کر کے یہ دریافت کیا ہے کہ نتائج سب پر مرتب ہوتے ہیں یعنی وہ آوازیں جو سماعت کی حد پر تھیں اس وقت اچھی طرح سنائی دینے لگیں جب آنکھوں کے سامنے مختلف قسم کی روشنیاں لائی گئیں۔ یونوا سُتقے لمس حرارت و برودت کی حس وغیرہ میں روشنیوں کے سامنے لانے اور آوازوں کے پیدا کرنے سے تغیرات ہوئے۔ اثر کے اعتبار سے مختلف افراد میں باہم فرق ہوتا تھا۔ مگر جن پر بھی اختبار کیا گیا ہے ان سب پر اثر ضرور ہوا۔ یہ مظاہر کسی حد تک حس کے ان اثرات کو یاد دلاتے ہیں جو اس سے عضلی انقباض کی قوت میں واقع ہوتے ہیں جن کا کہ مسٹر فیری نے مشاہدہ کیا ہے اور جن کا ذکر بعد میں آئے گا۔ ان سب سے زیادہ معروف مثالیں شور اور روشنی سے اَلم کے اور کل متلازم حسوں سے متلی کے بڑھ جانے کی ہے۔ جو اشخاص کسی مرض میں مبتلا ہوتے ہیں وہ جبلی طور پر خاموشی اور تاریکی کے جویاں ہوتے ہیں۔

غالباً اس بارے میں ہر شخص کو اتفاق ہوگا کہ اس قسم کے تمام واقعات کی توجیہ کرنے کا بہترین طریقہ عضویاتی ہے۔ یقیناً ایسا ہوتا ہوگا کہ دماغی عمل دوسرے تموج کے داخل ہونے سے یا تو قوی ہو جاتا ہے یا کمزور پڑ جاتا ہے۔ غالباً یہاں کوئی شخص بھی نفسیاتی توجیہ کو ترجیح نہ دے گا۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی رد عمل اور کثرت ہیجانات کے تمام واقعات اسی قسم کے حالات ہوں گے اور یہ کہ عضویاتی توجیہ ہر جگہ سب سے سادہ اور بہترین ہوتی ہے۔ جب ہم وقت سرخ اور سبز روشنیوں سے ہم کو زرد دکھائی دیتا ہے جب ستک کے تین سروں سے ہم کو ایک راگ سنائی دیتا ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ سرخ اور سبز روشنیوں کی حس اور تینوں سروں کی حس علحدہ علحدہ دماغ میں داخل ہوتی ہے اور اس کے اندر یا اس کی مضافی فعلیت سے زرد رنگ اور راگ کے اندر متحد ہو جاتی ہو بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ روشنی یا ہوائی امواج کی کثرت نئے قشری اعمال کو پیدا کر دیتی ہے جس کے مطابق زرد رنگ اور راگ کا احساس ہوتا ہے۔ جب اشیا کے حسی اوصاف ہمارے بلند ترین فکر کے معروضات میں داخل ہوتے ہیں تو یقیناً ایسا ہی ہوتا ہے۔ ان کی علحدہ علحدہ حسیں جوں کی توں موجود نہیں ہوتیں بلکہ ان کی جگہ بلند تر فکر لے لیتا ہے جو اگرچہ ان سے

مختلف نفسی وحدت ہوتا ہے مگر انھی حسی اوصاف کو جانتا ہے جن کو وہ جانتے تھے۔
باب ۶ میں جو اصول بیان کیے گئے تھے ان کی اس نئے سلسلہ میں تائید ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ ہم ایک خیال یا ایک حس کو بہت سے خیالوں یا حسوں سے نہیں بنا سکتے صرف براہ راست اختبار ہی سے ہم کو اس کا علم ہو سکتا ہے کہ جب ہم پر ایک وقت میں بہت سے مہیج عامل ہوں تو ہم کو کس شئے کا ادراک ہوگا۔

حس کا خارجی اظلال

ہم اکثر یہ سنتے ہیں کہ ہماری تمام حسیں ابتداءً ہم کو ذہنی یا داخلی معلوم ہوتی ہیں اور یہ بعد میں ہمارے ایک خاص عمل سے خارج میں آتی ہیں یا ان کا اظلال ہوتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ خارجی دنیا میں واقع ہیں۔ چنانچہ پروفیسر لیڈ کی قیمتی تصنیف میں ہم کو یہ عبارت ملتی ہے۔
"حسیں ...... ذہنی حالتیں ہوتی ہیں جن کا مقام (جس حد تک کہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کا کوئی مقام ہوتا ہے) ذہن ہوتا ہے۔ ان حسوں کا محض ذہنی حالتوں سے طبیعی اعمال میں منتقل ہونا جو حوالی جسم میں واقع ہوتے ہیں یا اشیا کے ان اوصاف میں ہونا جو مکان کے اندر جسم سے خارج واقع ہوتی ہیں ایک ذہنی عمل ہے۔ اس کو ذہنی اکتساب بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ ایسا فعل ہوتا ہے جو اپنے کمال کی حالت میں ترقی کے ایک طویل و پیچیدہ عمل سے عالم وجود میں آتا ہے۔ حاسہ کے اخصارات کے درست کرنے کے عمل میں دو منزلیں قابل غور اور نہایت ہی اہم ہیں اور ان پر خاص توجہ کی ضرورت ہے۔ ان میں سے اول تو جسم کے اندر تعین مقام یا حسوں کا محض ذہنی حالتوں سے ایسے اعمال یا اسباب میں منتقل ہونا ہے جن کے متعلق یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ جسم کے کم و بیش منفردہ نقاط پر واقع ہو رہے ہیں۔ دوسرے خارجی اظلال ہے جس کو بعض اوقات خارجی ادراک بھی کہتے ہیں جو ان حسوں کو ایسی اشیا کے اوصاف ہونے کی حیثیت سے جو مکان کے ایک حصہ میں ہیں اور جسم سے ملی ہوئی ہیں یا

اس سے کم وبیش فاصلہ پر واقع ہیں ایک وجود خارجی دینے کے مساوی ہے۔"

مجھے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نظریے کے لیے خفیف سی بھی شہادت موجود نہیں ہے۔ یہ صرف اس رائے پر مبنی ہے کہ ہماری حسوں میں دراصل مکان کا تصور نہیں ہوتا اور یہ ایسی رائے ہے جس کے متعلق مجھے تو یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ میں اس کے سمجھنے سے قاصر ہوں۔ میں جب سامنے رکھی ہوئی کتابوں کی الماری کی طرف نظر ڈالتا ہوں تو میں ایک بڑی ممتد قسم کی خارجی حقیقت کے علاوہ جس کا کہ مجھے اس وقت ادراک ہو رہا ہے کسی ایسے احساس کا تصور نہیں کر سکتا اگرچہ کتنا ہی خیالی کیوں نہ ہو مجھے اس سے پہلے کبھی ہوا ہو۔ یہ بات کہ ہم کو اشیا کا جو احساس ہوتا ہے وہ اول ذہنی ہوتا ہے حقیقت سے اس قدر بعید ہے کہ واقعہ اس کے بالکل برعکس معلوم ہوتا ہے۔ ہمارا سب سے قدیم سب سے زیادہ جبلی سب سے کم ترقی یافتہ شعور خارجی قسم کا ہوتا ہے اور ہم کو داخلی دنیا کا شعور صرف اس وقت ہوتا ہے جب تخیل ترقی کر جاتا ہے۔ اس کے بعد ہم اس کو خارجی دنیا سے حاصل کردہ ثروت سے جس سے کہ ہم شروع میں واقف تھے ترقی دیتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ تصوری بن جاتے ہیں۔ مگر ذہنی شعور کا جو خود سے ذہنی ہونے کی حیثیت سے واقف ہوا ابتداءً وجود نہیں تھا۔ حتیٰ کہ الم و درد بھی ابتداءً یقیناً خارج میں محسوس ہوتا ہے یعنی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شے مکان میں ہے اسی وجہ سے اس کا مقام ذہن میں نہیں بلکہ جسم کے کسی حصہ میں ہوتا ہے۔

"ایک ایسی حس جو نہ حرکت کرنے کی تسویق پیدا کرے اور نہ کوئی خارجی اثر پیدا کرنے کا رجحان رکھتی ہو ظاہر ہے کہ وہ ایک جاندار کے لئے بیکار ہو گی۔ ارتقا کے اصول کے بموجب اس قسم کی حس کا کبھی نشو و نما نہیں ہو سکتا۔ لہذا ہر حس دراصل کسی خارجی اور محسوس کرنے والے سے علیحدہ کسی شے سے تعلق رکھتی ہے (اینگلمن کے مشاہدے کے مطابق) ماقبل حیوان کی ایک قسم اپنے معدوں کو اس وقت منقبض کر لیتی ہے جب کوئی خارجی شے ان کے اجسام سے مس کرتی ہے اگرچہ یہ خارجی اجسام خود ان کی نوع دوسرے افراد کے معدے ہی ہوں حالانکہ خود ان کے معدے کے باہمی مس سے اس قسم کا انقباض نہیں ہوتا۔ لہذا یہ

ادنیٰ حیوان بھی خارجی دنیا کو محسوس کر سکتے ہیں حتیٰ کہ علیت کے خلقی تصورات اور غالباً مکان کے کسی واضح شعور کے بغیر۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ یقین کہ ہم سے خارج میں کوئی شئے موجود ہے فکر سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ حس سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ اسی بنیاد پر قائم ہے جس بنیاد پر کہ خود ہمارے وجود کا یقین ہوتا...... اگر ہم نوزائیدہ جانوروں کے طرز عمل پر غور کریں تو ہم کو ان سے یہ ظاہر ہوتا معلوم نہیں ہوتا کہ ان کو سب سے پہلے حسوں کا بہ حیثیت خارجی ہیجانات کے شعور ہوتا ہے۔ اس حیرت انگیز یقین کی توجیہ میں جس کے ساتھ وہ اپنی حسوں سے کام لیتے ہیں (اور جو تطابق و توارث کا نتیجہ ہے) ہم کو یہ کہنا زیادہ قرین صحت معلوم ہوتا ہے کہ یہ خارجی عالم کے خلقی وجدان کا نتیجہ ہے..... بجائے اس کے کہ ہم حس کی خالص موضوعیت سے آغاز کریں اور پھر یہ دریافت کریں کہ اس کو خارجی حیثیت کیونکر حاصل ہوئی ہوگی ہم کو حس کے اندر خارجیت کو فرض کر کے گفتگو کا آغاز کرنا چاہئے اور پھر یہ ظاہر کرنا چاہئے کہ کس طرح فکری شعور کے لئے آخرالذکر کی ترجمانی ایک شئے کے نتیجہ کے طور پر ہوتی ہے اور مختصر یہ ہے کہ کس طرح سے اصلی اور فوری خارجیت میں منتقل ہو جاتی ہے۔"

دوسری گڑبڑ جو حسوں کے لئے ہر قسم کی خارجی خصوصیت سے انکار کر دینے سے زیادہ عام ہے یہ مفروضہ ہے کہ یہ دراصل جسم کے اندر واقع ہیں اور خارج میں ان کا اظلال ایک ثانوی عمل سے ہوتا ہے۔ موسیوٹین کے نزدیک یہ ثانوی رائے جس حد تک کہ حس کے مقام کا تعلق ہے ہمیشہ غلط ہوتی ہے۔ گر اتفاق سے یہ ایک حقیقی شئے کی طرف اشارہ کرتی ہے جو اس وقت اس سمت میں ہوتی ہے جس سمت میں کہ حس کا اظلال ہوتا ہے۔ چنانچہ اس مصنف کے قول کے مطابق ہم اس کو حقیقت نما وہم کہہ سکتے ہیں۔ خود لفظ حس عضویاتی کتب میں اس طرح سے استعمال ہوتا ہے کہ گویا اس کے معنی وہی ہیں جو طبیعی ارتسام کے ہوتے ہیں خواہ وہ اختتامی آلات میں ہو یا مراکز میں جو اس کی مقدم شرط ہوتی ہے اور یہ سب کچھ اس کے باوجود ہے کہ ہم حس کے معنی طبیعی واقعہ کے نہیں بلکہ ذہنی واقعہ کے لیتے ہیں۔ مگر جو لوگ اس سے قطعی طور پر ذہنی واقعہ ہی کے معنی لیتے ہیں وہ بھی اس کے لئے ایک طبیعی محل چھوڑ دیتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ خارجی عالم میں یہ عصبی قطعات میں

ہوتی ہے جو مبہم ہونے کی صورت میں اس کی پیدائش کا موجب ہوتے ہیں۔ اور پھر (ایک قدم اور آگے بڑھ کر) وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ اسے اپنا وہی مقام بنانا چاہیئے جہاں کہ وہ اس کو رکھنا چاہتے ہیں۔ یعنی اس کو اس مقام کا اپنے مسکن کی حیثیت سے علم ہونا چاہیئے اور بعدازاں حرکت کرے جس سے کہ یہ اور کہیں معلوم ہو۔

یہ تمام باتیں نہایت ہی مبہم اور ناقابل فہم معلوم ہوتی ہیں۔ شعور کے متعلق جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں صحیح معنی میں نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا مسکن فلاں جگہ ہے۔ دماغ سے تو اس کے حرکیاتی تعلقات ہوتے ہیں اور تمام چیزوں سے اس کے دقوفی تعلقات ہوتے ہیں۔ ایک نقطۂ نظر سے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ حس اور دماغ ایک ہی جگہ ہیں دوسرے نقطۂ نظر سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس جگہ ہے جس جگہ کہ وہ وصف ہے جس کا اس کو دقوف ہو رہا ہے۔ مگر یہ مفروضہ کہ حس ابتداءً خود کو محسوس کرتی ہے بالکل بے بنیاد ہے۔ نہ تو اس کے لیئے اولی ظن غالب ہے اور نہ تجربہ کے واقعات سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اس قسم کی واگزاری ہماری حسیت کے اصل دقوفی عمل کا کوئی جزو ہوتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہم اپنی حسوں کے معروضات کو کہاں محسوس کرتے ہیں۔ یقیناً ایک بچہ جو بوسٹن میں ابھی پیدا ہوا ہے جس کو اس شمع کے شعلہ کی حس ہو رہی ہے جس سے اس کا کمرہ روشن ہے یا جس کو اپنے قمیص کے بٹن کی حس ہو رہی ہے وہ ان چیزوں میں سے کسی کو کبھی ۷۲ درجہ طول بلد مغرب میں اور ۴۱ درجہ عرض بلد شمال میں محسوس نہیں کرتا۔ وہ ان کو مکان کی تیسری منزل پر محسوس نہیں کرتا۔ یہ ان کو اپنی اور حسوں سے جو اس کو اسی وقت کمرے کی اور چیزوں سے ہوتی ہوں گی بین طور پر داھنے یا بائیں بھی محسوس نہیں کرتا۔ مختصر یہ کہ وہ ان کے دنیا میں کسی شے کے ساتھ مکانی علائق سے بالکل واقف نہیں ہوتا۔ شعلہ اپنی جگہ رکھتا ہے اور بٹن کی تکلیف اپنی جگہ رکھتی ہے۔ مگر ہنوز ان جگہوں کو نہ تو اور جگہوں کے مطابق سمجھا گیا ہے اور نہ ان کو اوروں سے متباین کیا گیا ہے۔ یہ بعد میں ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ جگہیں جن کا ابتداءً اس طرح حسی طور پر علم ہوتا ہے بچے کی مکانی دنیا کے عناصر ہوتی ہیں جو مدت العمر اس کے ساتھ رہتے ہیں۔ حافظہ اور بعد کے

تجربات سے وہ ان آنکھوں کی نسبت بہت سی باتیں سیکھتا ہے جو اس کو ابتداءً معلوم نہ تھیں۔ مگر زندگی کے ختم تک دنیا کے بعض مقامات اس کے لئے ایسے مقامات کے طور پر متعین رہتے ہیں جن مقامات میں کہ وہ حسیں تھیں۔ اور اس سوال کا کہ فلاں شے کہاں ہے اس کے پاس صرف یہی جواب ہوگا کہ وہاں ہے اور وہ کسی ابتدائی حس کا نام لے دے گا جس کے ذریعہ سے اس مقام کا تعین ہو جائے گا۔ مکان کے معنی ہماری تمام ممکنہ حسوں کے مجموعے کے ہیں۔ کوئی دوسرا امکان نہیں ہوتا جس کا علم باطن میں موجود ہو یا جو انقلاب انگیز انتساب سے پیدا ہو جاتا ہو۔ یعنی یہ کہ ہماری حسیں جو ابتداءً بغیر مکان کی تھیں ڈال دی جاتی ہوں۔ حسیں، مکان اور اس کے تمام مقامات ہماری عقل میں لاتی ہیں، عقل سے حاصل نہیں کرتیں۔

بعد میں بچہ اپنے جسم سے وہ مقام سمجھتا ہے جہاں سے کہ اس کو پن کی تکلیف اور اس قسم کی اور حسیں محسوس ہوتی تھیں یا ہوتی ہیں۔ یہ کہنا اسی طرح سے صحیح نہیں ہے کہ وہ اس الم کا اپنے جسم میں مقام مقرر کرتا ہے جس طرح سے یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ اس الم میں اپنے جسم کا مقام مقرر کرتا ہے۔ دونوں باتیں صحیح ہی ہیں وہ الم اس شے کا جزو ہے جو وہ اپنے جسم سے سمجھتا ہے۔ اسی طرح خارجی دنیا سے بچہ اس کے علاوہ کچھ نہیں سمجھتا کہ یہ وہ جگہ ہے جہاں کہ شمع کا شعلہ اور اس قسم کی اور بہت سی حسیں محسوس ہوتی ہیں۔ وہ شمع کے مقام کا خارجی دنیا میں اسی طرح سے تعین نہیں کرتا جس طرح سے خارجی دنیا کے مقام کا شمع میں تعین نہیں کرتا۔ اور پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ دونوں باتیں کرتا ہے کیونکہ شمع اس شے کا جزو ہے جس کو وہ خارجی دنیا سمجھتا ہے۔

یہ بات (ایسا معلوم ہوتا ہے) تسلیم کرلی جائے گی اور (مجھے یقین ہے کہ) ادراک مکان کے باب میں اور واضح ہو جائے گی لیکن اس ادراک کے بعد نشوونما اس قدر پیچیدہ ہیں کہ یہ سادہ اصول آسانی کے ساتھ نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ ایک پیچیدگی تو اس واقعہ سے پیدا ہوتی ہے کہ اشیا حرکت کرتی ہیں اور یہ کہ اصل معروض جو ان سے ہم کو محسوس ہوتا ہے اس کے دو حصے ہو جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک تو ان کے اخبار و آثار کا ہوتا ہے اور دوسرا ان کی کیفیت یا ماہیت کا۔ اس کے بعد ہم مقابلہ کرتے ہیں کہ وہ کہاں تھیں اور اب کہاں ہیں۔ اگر ہم حرکت نہ کریں تو وہ کہاں تھیں کی حس اسیا

کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ مگر ہم خود بھی حرکت کرتے ہیں اس لیۓ اس میں بھی تغیر ہوتا ہے اور وہ کہاں تھیں کی واقعی حس ویسی نہیں رہتی جیسی کہ یہ دراصل تھی بلکہ ایک ایسی حس ہو جاتی ہے جس کو ہم محض ممکن خیال کرتے ہیں۔ رفتہ رفتہ ان ممکنہ حسوں کا نظام اصل حسوں کی جگہ لیتا جاتا ہے۔ اوپر اور نیچے موضوعی تصور بن جاتے ہیں۔ مشرق و مغرب داہنے بائیں کی نسبت زیادہ صحیح ہو جاتے ہیں وغیرہ اور آخرکار اشیا کا مقام بعض خیالی چیزوں سے زیادہ صحیح طور پر متعین ہو جاتا ہے بہ نسبت ان کی اس نسبت کے جو ان کو ہمارے اجسام کے ساتھ یا ان اشیا کے ساتھ ہوتی ہے جن کے ذریعہ سے ان کا مقام ابتداءً متعین ہوا تھا۔ اب بات یہ ہے کہ ہمارے اصل تعین مقامات کی یہ نظر ثانی ایک پیچیدہ معاملہ ہوتا ہے۔ اور اس میں بعض واقعات ایسے ہوتے ہیں جن کو نظری طور پر نقل مکان کہہ سکتے ہیں جس کی بنا پر حسیں اس سے زیادہ دور و قلیل رہ جاتی ہیں جہاں کہ یہ ابتداءً معلوم ہوتی تھیں۔

اس میں شک نہیں کہ اس تغیر پذیر فاصلے سے زیادہ بہت ہی کم چیزیں حیرت انگیز ہوں گی جو ہماری حسوں کے بہت سے معروضات کے متعلق پیدا کیا جا سکتا ہے۔ مکھی کی بھنبھناہٹ کو دور سے انجن کی سیٹی سمجھ سکتے ہیں یا خود مکھی پر اگر پوری طرح سے نظر قائم نہ ہو تو ممکن ہے کہ اس سے یہ دھوکہ ہو کہ دور سے پرندہ نظر آ رہا ہے۔ اگر ہم دوربین کے شیشے کے ایک کونے سے دیکھیں اور پھر دوسرے کونے سے دیکھیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ وہی چیزیں جو بہت قریب معلوم ہوتی تھیں بہت ہی دور معلوم ہونے لگی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری تمام تر ابتدائی تعلیم شکلی حسوں کے معروضات کے صحیح فاصلے متعین کرنے میں صرف ہو جاتی ہے۔ ایک بچہ چاند کے پکڑنے کی کوشش کرتا ہے۔ بعد میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اس حس کا ایسے فاصلہ تک اظلال کرتا ہے جس کے متعلق وہ جانتا ہے کہ اس کی دسترس سے باہر ہے۔ ایک نوجوان کی کیفیت جو پیدائشی نابینا تھا اکثر نقل کی جاتی ہے۔ اس کو موتیا بند تھا مسٹر جی سیلڈن نے اس کا علاج کیا۔ جب اس کو پہلے پہل نظر آیا تو اس کو فاصلے کا اس قدر کم احساس تھا کہ وہ سمجھتا تھا کہ جس طرح لمس میں اشیا اس کے بدن کو چھوتی ہیں اسی طرح دیکھنے میں آنکھوں سے مس کرتی ہیں۔ اور مریض جو ابتداءً پیدائشی نابینا تھے اور بعد میں عمل جراحی سے ان کی آنکھیں روشن ہوئیں

ان کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ دیکھنے کے بعد چیزوں کے محسوس کرنے کے لئے اپنے ہاتھ اپنی آنکھوں کے قریب لاتے اور جب وہاں کسی شئے کو نہ پاتے تو بتدریج رفتہ رفتہ آگے ہاتھ بڑھاتے تھے۔ ان واقعات سے اکثر لوگوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ہم کو اپنے قدیم ترین بصری معروضات آنکھوں سے بالکل ملے ہوئے محسوس ہوتے ہوں گے۔

لیکن لمسی معروضات بھی اس قسم کے ابہام مقام سے متاثر ہو سکتے ہیں۔

اگر ہمارے سر کا کوئی بال کھینچا جائے تو ہم کو جہت کشش کا اس حرکت کی بنا پر جو اس سے ہمارے سر کو ہوتی ہے خاصہ احساس ہوتا ہے۔ مگر کشش کا احساس اسی بال کے طول میں نہیں سمجھا جاتا جو کھینچا ہے بلکہ سر کی جلد میں سمجھا جاتا ہے اس سے اس واقعہ کا تعلق معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے بال آلۂ لمس کا کام زیادہ نہیں دیتے۔ جن جانوروں میں کانٹے دار بال ہوتے ہیں یا وہ چوپائے جن کی مونچھیں آلات لمس کا کام دیتی ہیں ان کے متعلق مشکل سے شک کیا جا سکتا ہے کہ احساس جڑ سے بڑھ کر خود بال کی نوک تک پہنچ جاتا ہے۔ خود ہم کو قریب قریب ایسا ہی احساس ہوتا ہے جب سر یا ڈاڑھی کے تمام بالوں کو بہ حیثیت مجموعی مس کیا جاتا ہے ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ مس جلد سے کچھ فاصلہ پر ہو رہا ہے۔

جب جسم میں دھنسے ہوئے اور سخت حصوں مثلاً دانتوں ناخنوں وغیرہ کو چھوا جاتا ہے تو ہم مس کو خارج میں اسی جگہ محسوس کرتے ہیں جہاں کہ یہ ہوتا ہے۔ اور اس سے گہرا یعنی اعصاب کے اختتامات پر نہیں ہوتا۔ لیکن اگر دانت ہلتا ہوا ہے تو ہم کو دو لمس محسوس ہوتے ہیں ایک تو اس کی جڑ میں اور ایک اس کی چوٹی پر۔

اس واقعہ سے اس سخت جسم کے واقعہ تک جو جسم سے عضوی طور پر وابستہ نہیں ہوتا بلکہ اتفاقاً اس سے مس رکھتا ہے تغیر بلا کسی درمیانی درجہ کے ہوتا ہے۔ چھڑی کے سرے سے ہم ہوا میں یا دیوار پر اسی طرح سے حروف بنا سکتے ہیں جس طرح انگلی کے سرے سے اور ایسا کرنے میں جس قدر حصہ پر سے چھڑی گزرتی ہے اس کا احساس بغیر چھڑی کے انگلی کے سرے سے بھی اسی طرح سے ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے نقشہ نویس کو فوری ادراک اپنی پنسل کے سرے سے ہوتا ہے جراح کو اپنی نشتر کی نوک کا ہوتا ہے

اور ڈول لڑنے والے کو اپنے خنجر کی نوک کا اس وقت ہوتا ہے جب یہ دشمن کی جلد میں گھستی ہے۔ جب ہم ایک مرتعش سیڑھی کے وسط میں ہوتے ہیں تو ہم کو صرف یہی محسوس نہیں ہوتا کہ ہمارا پاؤں ایک درجے پر ہے بلکہ یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ سیڑھی کے پائے بھی زمین پر ہیں۔ اگر ہم مقفل لوہے کے دروازے کو ہلاتے ہیں تو ہم کو وسط محسوس ہوتا ہے جس پر کہ ہمارے ہاتھ ہوتے اور حرکت کرتے ہیں مگر ہم کو سروں کا جمود بھی اسی طرح سے محسوس ہوتا ہے جہاں چولین اور قفل ہوتے ہیں اور ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تینوں ایک ساتھ ہی محسوس ہو رہے ہیں۔ باایں ہمہ وہ جگہ جہاں کہ حس محسوس ہوتا ہے ہمیشہ جلد ہوتی ہے جس کی حسوں کی بعض اوقات تو سطح پر کی اشیا کی صورت میں ترجمانی ہوتی ہے اور بعض اوقات ایسی اشیا کی صورت میں ہوتی ہے جو ایک فاصلہ پر ہوتی ہیں۔

ادراک مکان کے باب میں معلوم ہوگا ہم کو خود اپنی حرکت کا جو احساس ہوتا ہے وہ زیادہ تر ہمارے گھومنے والے مفاصل کی حسیت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ بعض اوقات اپنی کہنی کے جوڑ پر توجہ کو مرکوز کر کے ہم خود جوڑ کے اندر حرکت محسوس کر سکتے ہیں۔ لیکن ہم کو ہمیشہ اس کے ساتھ ہی اس راستہ کا بھی شعور ہوتا ہے جو حرکت کے دوران میں ہماری انگلی کے سرے فضا میں قائم کرتے ہیں لیکن انگلی کے سروں میں طبیعی طور پر کسی طرح سے حرکت سے تغیر نہیں ہوتا۔ اگر ہماری کہنی کے پیچھے کے عصب پر ضرب لگتی ہے تو یہ اس میں اور انگلی کے سروں دونوں میں محسوس ہوتی ہے۔ کہنی کے سُن ہو جانے سے انگلیوں میں تکلیف ہوتی ہے۔ اگر عصبی خزلموں میں سے برقی موجیں گزاری جاتی ہیں خواہ وہ جلدی ہوں یا خاص حسوں کی تو یہ ایسی حسوں کا باعث ہوتے ہیں جن کا منفامر ان عصبی ریشوں سے دور محسوس ہوتا ہے جن میں سے کہ برقی موجیں گزاری گئی ہیں جن اشخاص کا بازو یا ٹانگ کاٹ ڈالی جاتی ہے، ان کے متعلق یہ ایک مشہور بات ہے کہ وہ اپنے کھوئے ہوئے ہاتھ یا پاؤں کا ایک مبہم احساس رکھتے ہیں۔ اگر ان کو یہ احساس ہر وقت نہ بھی ہو تو بھی کبھی کبھی ہوتا ہے یہی اوقات ان اعصاب کے متہیج کرنے سے ہوتا ہے جو مصنوعی پاؤں میں دبے ہوئے ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر مچل کہتے ہیں کہ میں نے حال ہی میں ایک شخص کے جسم میں سے بجلی گزاری جس کا شانہ کٹا ہوا تھا گر مریض کو اس کے ممکنہ نتائج سے آگاہ نہ کیا تھا۔ دو سال سے اس نے اس عضو کو بالکل محسوس کرنا چھوڑ دیا تھا۔ لیکن جونہی تموج نے اس کے اعصاب کو متاثر کیا وہ فوراً چلا اٹھا "میرا ہاتھ' میرا ہاتھ" اور معدوم ہاتھ کے پکڑنے کی کوشش کی جو وہم میں نے پیدا کر دیا تھا وہ جلدی رفع ہو گیا کسی بھوت اور سائے سے بھی اس شخص کو اس قدر حیرت نہ ہوتی یہ احساس اس کو اس قدر حقیقی معلوم ہوتا ہے۔

اب دیکھنے کے لائق بات یہ ہے کہ معدوم عضو کی ظاہری وضع میں تغیر ہوتا ہے اکثر پیر زمین پر معلوم ہوتا ہے یا مصنوعی پاؤں جس وضع میں ہوتا ہے (اگر اس سے کام لیا جائے) اسی میں محسوس ہوتا ہے۔ جس حالت میں کہ بازو کاٹ ڈالا جاتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہنی مڑی ہوئی ہے اور ہاتھ سینے پر رکھا ہے۔ بعض اوقات غیر فطری وضع کا احساس ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھ کاندھے میں سے براہ راست شاخ کی طرح سے نکل رہا ہے یا پاؤں بقیہ ٹانگ کے گھٹنے کے برابر محسوس ہوتا ہے۔ بعض اوقات معدوم عضو کی وضع کا احساس مبہم ہوتا ہے جیسا کہ ڈاکٹر وئیر مچل کے ایک اور مریض کے حال میں ہوا ہے۔

"جس کی گیارہ سال کی عمر میں ٹانگ ضائع ہو گئی تھی۔ اس کو یاد ہے کہ پاؤں رفتہ رفتہ قریب آیا اور آخر کار گھٹنے تک پہنچ گیا۔ جب اس شخص نے مصنوعی ٹانگ لگالی تو اس نے رفتہ رفتہ اپنی قدیم صورت اختیار کر لی اور اس کو اب اپنی ٹانگ کے ضائع ہو جانے کا کبھی احساس نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ وہ مصنوعی ٹانگ کا ذکر کرے اور اپنی گم شدہ ٹانگ کا خیال کرے۔ اس وقت توجہ کے اس جانب منعطف ہونے سے اس حصہ میں ایک قسم کی بے چینی اور انگلیوں کی فعلی اور ناگوار حرکت کی ذہنی حس ہوتی ہے۔ ان احساسات کے ساتھ یہ غلط فہمی پھر عود کر آتی ہے کہ پاؤں گھٹنے پر رکھا ہے۔"

ان واقعات اور اس قسم کے تمام واقعات کو آسانی کے ساتھ اس طرح بیان کر سکتے ہیں گویا ہماری حسوں کو حالات دماغ کے قریب یا جسم کی سطح کے قریب اپنے اصلی مقام سے نقل مکان کرنے پر آمادہ کر دیتے ہیں اور یہ بہت دور معلوم ہونے لگتی ہیں

دگیران سے مختلف حالات میں) بہ نقل مکان کرنے کے بعد پھر لوٹ آتی ہیں۔ مگر جو کچھ ہوتا ہے اس کی تھوڑی سی تحلیل سے یہ ظاہر ہوجاتا ہے کہ یہ بیان صحیح نہیں ہے۔

جس خارجیت کے ساتھ ہماری ہر حس دراصل ہم کو محسوس ہوتی ہے یعنی اس کی وسیع اور مکانی نوعیت جو اس کے مافیہ کا اصلی جزو ہے وہ کسی اور حس کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتی۔ پہلے پہل جب ہم آنکھیں کھولتے ہیں تو ہم کو ایک بصری معروض کا احساس ہوتا ہے جو ایک جگہ ہوتی ہے لیکن جو ہنوز کسی اور شے کی نسبت سے جگہ نہیں پاتی اور نہ کسی اور جگہ کے ہم مقام سمجھی جاتی ہے جس سے ہم کسی اور طرح سے واقف ہوں۔ یہ ایسی جگہ ہوتی ہے جس سے کہ ہنوز ہمیں وقوف محض ہوتا ہے۔ لیکن جب بعد میں ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ یہی جگہ ہمارے سامنے بھی ہے تو اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ ہم نے اس کے متعلق کچھ سیکھ لیا ہے۔ یعنی یہ وہ جگہ ہے جس کو سامنا کہتے ہیں اور جس کا تعین بازو ہاتھ سر یا جسم کی کسی حس سے ہوتا ہے۔ لیکن ہمارے بصری تجربہ کے پہلے لمحے میں اگرچہ ہم کو اپنے سر ہاتھ جسم سے پہلے سے واقفیت ہو گر ہم ان کے اس نئی شے سے علائق کی نسبت کچھ نہ جان سکتے تھے اس کے مقام کا فوراً ان کی نسبت سے تعین نہیں ہوسکتا تھا۔ اس کا مقام ان مقاموں کے کس طرح سے مطابق ہوتا ہے جو ان کے احساسات سے حاصل ہوتے ہیں ایسی بات ہے جس کا علم ہم کو صرف بعد کے تجربہ سے ہوسکتا ہے اور آیندہ باب میں ہم کسی قدر تفصیل کے ساتھ یہ بیان کریں گے کہ بعد کا تجربہ کس طرح سے امتیاز اختلاف انتخاب اور ذہن کے دیگر یہم عمل کرنے والے اعمال کے ذریعہ سے یہ مطابقت قائم کرتا ہے۔

لہذا جب بچہ چاند کے پکڑنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جو کچھ وہ دیکھتا ہے اس سے اس کو وہ حس حاصل نہیں ہوتی جس کو بعد میں وہ فاصلہ کے نام سے جانتا ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ جو چیزیں اس بصری فاصلہ پر ہیں ان کے متعلق اس کو ابھی علم نہیں ہوا ہے کہ ان کا لمسی یا دستی فاصلہ کتنا ہے۔ اور جب وہ شخص جس پر موتیا بند کا ابھی عمل جراحی ہوا ہے ان چیزوں کو اپنی آنکھوں کے قریب ٹٹولتا ہے جو فاصلے پر ہیں تو اس کے بھی یہی معنی ہیں۔ فاصلوں کے اختلافات کی جتنی ظاہر علامات ہیں وہ اس غریب کی حس سے کسی نہ کسی طرح سے معدوم ہوتی ہیں اس کی نظر یک یہ چشمی

ہوتی ہے کیونکہ ایک وقت میں صرف ایک ہی آنکھ پر عمل جراحی ہوتا ہے۔ عدسہ نکال ڈالا جاتا ہے اور ہر شے بے قاعدہ نظر آتی ہے۔ وہ ڈھیلے کے اندر روشنی کے خوف اور پانی بہنے اور دیگر تکلیف دہ مقامی حسوں کو محسوس کرتا ہے جن کے مقام کو وہ عرصہ سے لمسی اشارات سے جانتا تھا۔ تو تعجب کی بات کیا ہے اگر پہلا لمسی ردعمل جس کا نئی حسیں باعث ہوتی ہیں ایسا ہو جس کا اتلاف عضو کی لمسی حالت سے ہو۔ اور مادے کے متعلق اس کے جو کچھ دعوے ہوتے ہیں تو بقول پروفیسر پال جینٹ کیا تعجب ہے کہ وہ اب بھی لمسی اصطلاحات میں بیان کیے جائیں کیونکہ وہ صرف اسی زبان سے واقف ہے۔ چھوئے جانے کے معنی اس کے نزدیک پہلے حرکت کیے بغیر ایک ارتسام سے متاثر ہونے کے ہیں۔ اس کی آنکھوں کو اس وقت ایسا ارتسام ہو رہا ہے اس لیے وہ صرف یہ کہہ سکتا ہے کہ اشیا اس کو چھو رہی ہیں۔

"اس کی تمام تر زبان لمس سے مستعار لی گئی ہے مگر اس کا اطلاق نظر پر ہو رہا ہے ہم یہ خیال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ اس کو ہم سے مختلف ادراک ہوتا ہے حالانکہ دراصل اس تجربہ کے متعلق صرف اس کا طریق گفتگو مختلف ہوتا ہے۔"

ہماری حسوں کے نقل مقام کی دوسری صورت کی مرکز سے کسی قسم کا اظلال فرض کیے بغیر (جہاں کہ اس کا دراصل ادراک ہوتا ہے) آسانی کے ساتھ توجیہ ہو سکتی ہے بدقسمتی سے تفصیلات بہت پیچیدہ ہیں۔ اور جو کچھ میں کہہ رہا ہوں اس کو پوری طرح سے آئندہ باب ہی میں واضح کیا جا سکتا ہے۔ وہاں چل کر ہم کو معلوم ہوگا کہ ہم ہر وقت اپنی بعض حسوں کو بطور حقائق کے انتخاب کرتے رہتے ہیں اور بعض کو ان کی صرف علامات سمجھتے ہیں۔ جب ہم کو کسی علامت کی حس ہوتی ہے تو ہم اس حقیقت کا خیال کرتے ہیں جس کی یہ علامت ہوتی ہے۔ اور اس وقت عجیب و غریب بات یہ ہوتی ہے کہ حقیقت (جس کے لیے حس ہونا بھی ضروری نہیں ہے بلکہ تصور بھی ہو سکتی ہے) اس قدر دلچسپ ہوتی ہے کہ یہ ایک قسم کی وہمی قوت حاصل کر لیتی ہے جس سے ممکن ہے کہ غیر دلچسپ علامت چھپ جائے اور اس کی طرف توجہ نہ ہو سکے۔ لہذا وہ حسیں جو ہمارے کل مفاصل کی گردش سے پیدا ہوتی ہیں دوسری حسوں (بصری و لمسی) کی بڑی تعداد کے واسطے سے اس شے کی علامت ہوتی ہیں جس کو ہم

کل عضو کی حرکت کہتے ہیں جب جوڑ کے اعصاب منہیج کیئے جاتے ہیں تو ہم کو کل عضو ہی کی حرکت کا خیال ہوتا ہے۔ اور اس کی جگہ جوڑ کی جگہ سے اتنی زیادہ اہم ہوتی ہے کہ ہمارا آخر الذکر کا حاسہ گویا ہمارے اول الذکر کے ادراک میں گھر جاتا ہے اور حرکت کی حس خود کو ہماری انگلیوں میں پھیلاتی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اپنی توجہ کو کل انتہا کے خیال سے علٰحدہ کر کے ہم اسی حس کا اس طرح سے ادراک کر سکتے ہیں گویا کہ یہ ایک جگہ مرتکز ہو۔ ہم اس کو خود جوڑ کی بصری و لمسی تمثال کے مطابق سمجھ سکتے ہیں جس کا مقام بالکل مختلف ہوتا ہے۔

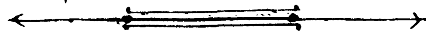
یہی حال اس وقت ہوتا ہے جب ہم اپنی بید کے سرے کو زمین پر محسوس کرتے ہیں۔ ہاتھ کی وہ خاص حرکت (جو ایک جہت میں تو ناممکن ہوتی ہے مگر اور تمام جہات میں آزاد ہوتی ہے) جو ہم کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب بید زمین کو چھوتی ہے ہمارے لئے ایک بصری و لمسی معروض کی علامت ہوتی ہے جس سے ہم پہلے سے اس نام سے واقف ہوتے ہیں۔ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ زمین ہے اور اس سے ہم کو اس قسم کی حرکت کی حس ہو رہی ہے۔ ہم کہتے ہیں حس زمین سے ہوتی ہے۔ زمین کا مقام اس کا مقام معلوم ہوتا ہے اور اسی قسم کے عملی اسباب کی وجہ سے ہم دوسرے بصری و لمسی معروض کا خیال کرتے ہیں جس کا نام ہاتھ ہے اور یہ خیال کرتے ہیں کہ اس کا مقام بھی ہماری حس کا مقام ہونا چاہئے۔ بہ الفاظ دیگر ایک معروض یا حسی ما فیہ فرض کر و ا لیتے ہیں اور اس کا دوسرے معروض سے خلط کر کے ب سے یا دو معروضوں یعنی ب و ج سے خلط کر کے ان کے مقام کو اس کے مقام کے مطابق سمجھتے ہیں۔ مگر اس سب کے اندر کسی قسم کا انتقال نہیں ہے (جس کا کہ فلاسفہ ذکر کرتے ہیں) جس سے کہ ا اصل جگہ سے نکلتا ہو۔ نہ کوئی ابتدائی مقام ہے جس کے اندر کہ یہ پہلے ان حسوں سے علٰحدہ رہتا ہو۔ نہ کوئی نظری مرکز ہے جس سے کہ یہ نکالا گیا ہو۔ اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ ا ابتداءً ہم کو متعین مکانی علاقوں میں اور حسوں کے ساتھ محسوس ہوا تھا کیونکہ اس کا ب ج سے خارج ہونا بھی اسی حد تک ان کے ساتھ مقامی تعلق رکھنے کے مساوی جس حد تک کہ اس کا ان میں شامل ہونا۔ یہ کہنا کہ ہم کو حس کا مقام دماغ میں محسوس ہوتا ہے یا آنکھ کے

مقابل میں محسوس ہوتا ہے یا جلد کے اندر محسوس ہوتا ہے اس کے متعلق یہ کہنے کے مساوی ہے اور اس پر ایسے ہی غیر ابتدائی انداز میں بحث کرنے کے مساوی ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ یہ ایک میل دور ہے۔ یہ تمام ثانوی ادراکات میں حسوں کے مقام کا دوسرے حسوں سے معین کرنے کے طریقے ہیں ان کے اندر لاتعداد اختلافات تناقض اور تمثیلیں ہوتی ہیں اور نتیجہ کے اندر بہت کچھ تذبذب اور شک کی گنجائش ہوتی ہے۔

لہذا میں اس نتیجہ تک پہنچتا ہوں کہ مرکز سے خارج کی طرف انطلاال کے نظریئے کی ذرا بھی حقیقت نہیں ہے۔ یہ اس مبہم و مخلوط مفروضہ پر مبنی ہے کہ جسمانی اعمال جو حس کا باعث ہوتے ہیں وہی لازماً اس کا مرکز بھی ہوں گے۔ مگر اس معنی میں حسوں کا کوئی مقام نہیں ہوتا۔ جونہی تجربہ ان کو ایک دوسرے سے مربوط کرتا ہے وہ ایک دوسرے کے لئے مقام بن جاتی ہیں۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شروع سے ان کی کوئی جگہ ہوتی ہی نہیں۔ اور اگرچہ ہماری حسیں اس وقت اس طرح سے اپنی تحلیل نہیں کر سکتیں مگر اپنے ابتدائی ظہور کے وقت یا بعد میں کبھی ان سب اوصاف سے واقف ہوتی ہیں جن کا ہم مختصراً خارجیت یا امتداد کے نام سے تعلق کرتے ہیں۔ ذہنیت و داخلیت ایسے تصور ہیں جن کو ذہن سب سے بعد میں حاصل کرتا ہے۔



باب ہیژدہم



تمثّل



حستیں ایک مرتبہ تجربہ میں آکر نظام عصبی کو ہمیشہ کے لئے متغیر کر دیتی ہیں جس کی بنا پر ان کی نقول اصل خارجی ہیج کے رفع ہونے کے بعد بھی پھر پیدا ہو جاتی ہیں۔ لیکن ذہن میں ایسی کوئی نقل پیدا نہیں ہو سکتی جس کا خارج سے کبھی ارتسام نہ ہوا ہو۔

اندھے قوت بصارت کے زائل ہونے کے بعد بھی ممکن ہے کہ برسوں بصری مناظر کے خواب دیکھیں۔ بہرے قوت سماعت کے باطل ہونے کے بعد ممکن ہے کہ برسوں خواب میں آوازیں سنیں۔ لیکن جو شخص بہرا ہی پیدا ہوا ہو اس کو کسی صورت سے بھی آواز کا تمثّل پیدا نہیں کرایا جا سکتا۔ اور نہ پیدائشی اندھے کے ذہن میں بصری تمثالات آسکتی ہیں۔ لاک کے یہ الفاظ پہلے بھی نقل کر آئے ہیں اور ان کا پھر اعادہ کئے دیتے ہیں کہ ذہن اپنے لئے کوئی نیا سادہ تصور نہیں گھڑ سکتا۔ ان کے اصل تمام کے تمام لازمی طور پر خارج سے ہوئے ہوں گے۔ مخیلہ یا تمثّل اس قوت کا نام ہے جس سے ہم ان نقول کا اعادہ کر سکتے ہیں جن کی اصل حسوں کا ہم کو ایک بار تجربہ ہو چکا ہے۔ جب نقول بعینہ اصل کے مطابق ہوتی ہیں تو تمثّل محاکاتی کہلاتا ہے، اور جب ان میں مختلف حسوں کے عناصر

ملے ہوئے ہوتے ہیں، جس سے نئی چیزیں بن جاتی ہیں تو اس کو اختراعی کہتے ہیں۔
تمثالات مابعد کا تعلق اتنا تمثل سے نہیں ہے جتنا کہ حس سے ہے۔ اس لئے سب سے قریبی مظاہر تمثل وہ نسبتہً دیر میں زائل ہونے والے تمثالات معلوم ہوتے ہیں (جو اس وجہ سے ہوتے ہیں جس کو جرمن Sinnesgedachtnis کہتے ہیں) جس کا ذکر جلد اول کے صفحہ ۶۴۷ میں ہوا تھا یعنی ذہن پر غیر معمولی تجربات کی صدائے بازگشت کا ان کے وقوع کے بعد گھنٹوں طاری رہنا۔ لیکن معمولاً تمثل سے جو مظاہر منسوب کئے جاتے ہیں وہ ممکنہ حسی تجربات کی ایسی ذہنی تصویریں ہوتی ہیں جن کا معمولی اتلافی فکر کے اعمال باعث ہوتے ہیں۔
جب ان کا استحضار اتنے مقرون ماحول کے ساتھ ہوتا ہے جس سے کہ ایک وقت یا تاریخ کا تعین ہوجائے تو احیا کے بعد یہ یادداشتیں بن جاتی ہیں۔ یادداشت سے ابھی باب ۱۶ میں بحث کر چکے ہیں۔ جب ذہنی تصویریں ایسے معطیات سے مل کر بنتی ہیں جو باہم آزادی کے ساتھ نئی ترکیب پاتے ہیں اور کسی سابقہ مجموعہ کی بعینہ نقل نہیں ہوتے تو صحیح معنی میں تمثل کا عمل ہوتا ہے۔

ہماری تمثالات عموماً مبہم ہوتی ہیں

معمولی تحلیلی نفسیات کے نزدیک معروض تمثل کے ہر محسوس قابل امتیاز عنصر کا علحدہ تصور سے استحضار ہوتا ہے۔ اور کل معروض کا تمثل تصورات کے ایک عنقود یا مجموعے سے ہوتا ہے۔ ہم اس خیال کی تردید کے بہت سے وجوہ بیان کر چکے ہیں۔ ایک تمثلی معروض خواہ کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہ ہو اس کا ایک لمحہ میں تو ایک تصور سے خیال ہوتا ہے جس کو اس کے تمام اوصاف کا ایک ساتھ علم ہوتا ہے۔ اگر میں عامیانہ انداز میں گفتگو کرنے لگوں اور مختلف تصورات کے مرکب ہو جانے کا تذکرہ کروں تو متعلم کو سمجھ لینا چاہیئے کہ یہ محض عام فہمی اور سہولت کی خاطر ایسا کر رہا ہے اور وہ اس کے یہ معنی نہ لے کہ میں نفسیات میں سالماتی نظریہ کا موئید ہوں۔

سالماتی نظریہ کا مرد میدان ہیوم تھا۔ اس کے نزدیک تصورات اصل ارتسامات کی جو آلات حس پر ہوتے ہیں محض نقول ہی نہیں بلکہ جامع نقول ہوتے ہیں اور ایک دوسرے سے اس قدر علحدہ بھی ہوتے ہیں کہ ان میں باہم کوئی ربط و تعلق نہیں ہوتا۔ ہیوم مثل کے تصورات کو مکمل نقول ثابت کرتا ہے اور اس کے لئے مشاہدے سے کام نہیں لیتا بلکہ اولی استدلال سے کام لیتا ہے جو حسب ذیل ہے۔

"ذہن کمیت و کیفیت کا اس وقت تک کوئی تصور قائم نہیں کرسکتا جب تک کہ یہ ان میں سے ہر ایک کے صحیح مدارج کا تصور قائم نہیں کرلیتا۔ کیونکہ یہ مسلم ہے کہ کوئی معروض اس وقت تک حواس پر ظاہر نہیں ہوسکتا یا بہ الفاظ دیگر کسی ارتسام کا ذہن پر اس وقت تک احضار نہیں ہوسکتا جب تک اس کی کمیت و کیفیت دونوں کے مدارج کا تعین نہیں ہوجاتا۔ ارتسامات میں جو بعض اوقات گڑبڑ اور ابتری ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ بہت خفیف اور غیر ثابت ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ ذہن کے اندر کوئی ایسی قابلیت ہوتی ہے جس کی وجہ سے یہ کسی ایسے ارتسام کو بھی قبول کرسکتا ہے جس کے وجود حقیقی میں کوئی خاص درجہ یا خاص تناسب نہیں ہوتا۔ یہ تو تناقض لفظی ہے اور اس سے نہایت ہی واضح قسم کے تناقض کا بھی پتہ چلتا ہے اور وہ یہ کہ ایک ہی شے کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ ہو بھی اور نہ بھی ہو۔ اب چونکہ تمام تصورات ارتسامات سے ماخوذ ہوتے ہیں اور ان کی محض نقول و استحضارات ہوتے ہیں تو جو کچھ ایک کے متعلق صحیح ہوگا اس کو لازماً دوسرے کے متعلق بھی صحیح ماننا پڑے گا۔ ارتسامات و تصورات میں محض قوت و وضاحت کا فرق ہوتا ہے۔ مذکورہ نتیجہ کسی خاص درجہ وضاحت پر مبنی نہیں ہے۔ لہذا اس خصوص میں یہ کسی تغیر سے متاثر نہیں ہوسکتا۔ تصور ایک نسبتہً کمزور ارتسام ہوتا ہے اور جس طرح ایک قوی ارتسام میں ایک متعین کمیت و کیفیت کا ہونا ضروری ہے اس کی نقل یا نائندہ میں بھی ایک متعین کمیت و کیفیت کا ہونا ضروری ہے"۔

خفیف سی تامل نظر سے اس رائے کی غلطی ظاہر ہوسکتی ہے۔ ہیوم کے دماغ میں یقیناً اپنی تصانیف کا تصور تھا بغیر اس کے کہ صفحات پر الگ الگ الفاظ اس کے ذہن میں ممثل ہوں۔ لہذا اس کا مقالہ اس امر کی ایک نہایت عمدہ مثال ہے کہ ایک شخص

کس طرح سے اولی نظریوں کی بنا پر نہایت کھلے ہوئے واقعات سے اپنی آنکھیں بند کر لیتا ہے۔ بلکہ اس لحاظ سے یہ بات اور بھی قابل لحاظ ہے کہ خود ہیوم کے تجربی مذہب کے نفسیاتی اپنے حریفوں کی نسبت اس آنکھیں بند کر لینے کے زیادہ مرتکب ہوئے ہیں۔ شعور کے اساسی واقعات کو بہ حیثیت مجموعی روحی مصنفوں نے زیادہ صحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ہیوم کے تلامذہ میں سے کسی نے بھی ٹین اور ہکسلے کے زمانہ سے پہلے اپنے استاد کی رائے کی تردید نہیں کی ہے۔ پروفیسر ہکسلے نے اپنی اس مختصر گر عمدہ کتاب میں جو اس نے ہیوم اور اس کے فلسفہ پر لکھی اس صورت کی مندرجہ ذیل الفاظ میں صحت کی ہے۔

"جب پیچیدہ ارتسامات یا پیچیدہ تصورات کا اعادہ یادداشتوں میں ہوتا ہے تو اکثر یہ احتمال ہوتا ہے کہ نقول میں اصل کی تمام تفصیل پوری صحت کے ساتھ نہیں ملتی اور یہ بھی یقینی ہے کہ بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ تفصیلات کا تمثل ہو کسی کا حافظہ اس قدر صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی فطری شے کو صرف ایک بار دیکھا ہو تو دوبارہ دیکھنے پر اس کو ایسی بات نہ ملے جس کو وہ پہلی بار دیکھنے میں بھول نہ گیا ہو۔ اگر سب نہیں تو تقریباً اکثر یادداشتیں اصل ارتسامات کی تصویریں نہیں بلکہ خاکے ہوتے ہیں۔ نمایاں خصوصیات تو ظاہر ہوتی ہیں لیکن ذیلی خصوصیات مبہم اور غیر نمایاں ہوتی ہیں۔"

"اب جب کہ چند ایسے پیچیدہ و مرکب ارتسامات جو کم و بیش ایک دوسرے سے مختلف ہوں (فرض کرو کہ کل دس ارتسامات میں سے چھ تو مشترک ہوں اور چار سب سے مختلف ہوں) بتدریج ذہن کے سامنے آئیں تو یہ معلوم کرنا بالکل آسان ہے کہ نتیجہ کی کیا نوعیت ہوگی۔ چھ مشابہ ارتسامات کا اعادہ پیچیدہ تصور کے چھ عنصروں کو مضبوط کر دے گا جن کی وضاحت بہت بڑھ جائے گی۔ اور ہر ایک کے چار مختلف ارتسامات کی قوت اتنی ہی رہے گی جتنی کہ پہلی تھی۔ لیکن قانون ائتلاف کے مطابق یہ سب کے سب ایک ساتھ ظاہر ہونے پر مائل ہوں گے اور اس طرح سے ایک دوسرے کے اثر کو باطل کر دیں گے۔"

"یہ ذہنی عمل اس امر پر غور کرنے سے زیادہ قابل فہم بن سکتا ہے کہ مرکب فوٹوگرافوں کی ساخت میں کیا ہوتا ہے۔ مثلاً جب چھ آدمیوں کے چہرے کے شبیہ ایک وقت میں فوٹوگرافی کے پلیٹ پر پڑتے ہیں اور اتنی مدت کے ۱/۶ حصے

کے لئے پڑتے ہیں جو ایک عکس کے لینے کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ اس کا آخری نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ تمام امور جن میں جمشوں چہرے متشابہ تھے زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں اور وہ باتیں جن میں ان کے مابین مشابہت نہ تھی مبہم رہ جاتی ہیں۔ اور اس طرح سے جمشوں کی ایک عام تصویر بن جاتی ہے جو ہر ایک کی خاص تصویر سے جدا ہوتی ہے۔"

"اس طرح سے ہمارے منفرد پیچیدہ ارتسامات کے تصورات ایک اعتبار سے ناقص اور غیر مکمل ہوتے ہیں اور متعدد اور کم و بیش متشابہ پیچیدہ ارتسامات کے تصورات دوسرے اعتبار سے ناقص ہوتے ہیں یعنی وہ عام ہوتے ہیں خاص نہیں ہوتے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے تصورات صحیح معنی میں ارتسامات کی نقول نہیں ہوتے حالانکہ اس کے ساتھ وہ ذہن میں زبان کی قید سے آزاد ہو کر موجود ہو سکتے ہیں۔"

"وہ عام تصورات جو چند متشابہ مگر ایسے جو بعینہ یکساں نہ ہوں پیچیدہ تصورات سے بنتے ہیں ان کو مجرد یا عام تصور کہا جاتا ہے۔ اور برکلے نے اس بات کے ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ تمام کلی تصورات محض جزئی تصورات ہیں جو ایک خاص لفظ سے وابستہ ہو جاتے ہیں جس سے ان کو نسبتاً ایک وسیع مفہوم حاصل ہو جاتا ہے اور موقع پر ان کے ذریعہ سے ایسے افراد کے یاد آجانے کا موجب ہوتا ہے جو ان کے متشابہ ہوتے ہیں۔ ہیوم کہتا ہے کہ وہ اس کو سب سے بڑا اور بیش قیمتی انکشاف سمجھتا ہے جو گزشتہ ایام میں علوم کی کشور میں ہوا ہے اور اس کی اس طرح سے تائید کرتا ہے کہ یہ اس کو بلا کسی شک اور مباحثہ کے تسلیم کر لیا جائے۔"

"میں اس امر پر شک ظاہر کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ اس کو اپنے مقصد میں کامیابی ہوئی ہے۔ لیکن موضوع مشکل ہے اور مجھے صرف یہ کہہ دینے پر اکتفا کرنا پڑتا ہے کہ اگرچہ برکلے کا نظریہ زیادہ تر اس قسم کے عام تصورات پر منطبق ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے جو زبان کے اکتساب کے بعد قائم ہوتے ہیں یعنی نسبتاً زیادہ مجرد قسم کے تعقلات پر باایں ہمہ حسی اشیا کے عام تصورات مذکورہ طریق پر عالم وجود میں آسکتے ہیں اور زبان سے علیحدہ بھی مستقل طور پر موجود ہو سکتے ہیں۔ خوابوں میں انسان کو مکانات درخت اور دیگر اشیا نظر آتی ہیں جن کی کامل طور پر شناخت

ہو سکتی ہے لیکن جو اس کو ان حقیقی اشیا، کو یاد دلاتی ہیں جن کو اس نے گوشہ چشم سے دیکھا ہے یا ان تصویروں کو جو ایک خراب فوکس کی سحاب لالٹین سے پڑی ہیں۔ ایک شخص ہم سے خطاب کرتا ہے جو ایسا ہوتا ہے کہ گویا دھند لکے میں کوئی شکل نظر آرہی ہے یا ہم ایسے علاقہ میں سفر کرتے ہیں جس میں منظر کی ہر خصوصیت مبہم ہے۔ پہاڑوں کے خط و خال پوری طرح سے نمایاں نہیں ہوتے اور دریاؤں کے متعین کنارے نہیں ہوتے۔ مختصر یہ کہ بہت سے گذشتہ ارتسامات کے عام تصورات ہوتے ہیں۔

ایک تشریح اجسام کا عالم جو کسی نئے جانور کے چند نمونوں کے مطالعہ میں مشغول ہو اس کو رفتہ رفتہ اس کی شکل و ساخت کا ایک تصور ہو جاتا ہے۔ یہ تصور ممکن ہے کہ مرئی شکل اختیار کر لے اور بیداری کا ایک خواب بن جائے۔ لیکن اس طرح سے جس شکل کا احضار ہوتا ہے وہ خاص نہیں بلکہ عام ہوتی ہے۔ یہ کسی ایک نمونہ کی نقل نہیں ہوتی بلکہ کل سلسلہ کا اوسط ہوتی ہے اور اس بارے میں ذرا شک نہیں کہ بچوں کے ذہن اس سے پہلے کہ وہ بولنا سیکھیں اور گونگوں بہروں کے ذہن حسی اشیا کے ایسے ہی عام تصورات سے پر ہوتے اور اسی طرح سے پیدا ہوتے ہیں۔

کیا مبہم تمثالات مجرد تصورات ہوتے ہیں

پروفیسر ہکسلے کے اس بیان میں جس چیز کی طرف میں نکتہ چینی کرنے کو جی چاہتا ہے وہ ان عام تمثالات کو مجرد یا کلی تصورات یعنی کلی تعقلات کے مطابق کر دینا ہے ٹین کا خیال اس سے نسبتۃً صحیح ہے۔

چند سال ہوئے کہ میں نے انگلستان میں کیو گارڈن میں پہلے پہل صنوبر کے پودے دیکھے اور میں کیاریوں کے کنارے کنارے ان عجیب و غریب پودوں کی طرف دیکھتا ہوا گزرا جن کی چھال سخت و مضبوط اور پتے چھوٹے ہلکے سبز رنگ کے تھے اور یہ تازہ گھاس کے قطعہ میں جس پر تھوڑی روشنی پڑ رہی تھی تنے کھڑے تھے۔ اب اگر میں یہ دریافت کروں کہ اس تجربہ سے میرے ذہن میں کیا باقی رہ گیا ہے تو اول

تو صنوبر کا حسی استحضار ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ میں نے پودے کی صورت اور رنگ کو تقریباً پوری صحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ لیکن اس استحضار اور پہلی حس میں جس کی یہ موجودہ گونج ہے ایک فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ داخلی اثر جس سے کہ میں نے اپنا بیان مرتب کیا ہے مبہم ہے اور میری گزشتہ حسّیں بالکل واضح نہیں۔ کیونکہ اس میں ذرا شک نہیں کہ جتنے صنوبر میں نے دیکھے تھے ان میں سے ہر ایک نے ایک بیّن بصری حس اس وقت مجھ میں پیدا کی۔ دو پودے کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتے اور میں نے تقریباً بیس یا تیس صنوبر کے پودے دیکھے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں سے ہر ایک باقی سے قد و قامت موٹائی اپنی شاخوں کے زاویوں میں اور اور امور میں دوسرے سے جدا تھا۔ لہذا میری بیس یا تیس بصری حسیں مختلف تھیں۔ لیکن ان حسوں میں سے کسی کی بھی صدائے بازگشت باقی نہیں رہی ہے۔ بیس تیس احیاء جو ہوئے انھوں نے ایک دوسرے کو کند کر دیا ہے۔ مشابہت کی بنا پر اس طرح گڑبڑ ہو جانے سے میرا موجودہ استحضار ان کا تھوڑا بقیہ ہی ہے۔ جب مشابہ واقعات یا افراد کے ایک سلسلہ پر سے گزرتے ہیں تو یہی حاصل یا اکہرا رہ جاتا ہے۔ ہمارے بہت سے تجربات میں سے دوسرے دن چار یا پانچ کم و بیش واضح یادداشتیں رہ جاتی ہیں جو خود گھس گھسا کر اپنے بعد ایک سادہ بیرنگ مبہم استحضار چھوڑ جاتے ہیں جن میں مختلف اجزائے ترکیبی کی حیثیت سے مختلف احیاء کرنے والی حسیں ایک بالکل کمزور ناقص اور بیکار حالت میں داخل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ استحضار کلی اور مجرد تصور نہیں ہوتے۔ بلکہ یہ اس کے ساتھ ہوتا ہے اور اگر میں ایسا کہہ سکتا ہوں تو یہ وہی دھات ہوتی ہے جس میں سے کلی تصور نکلتا ہے۔ کیونکہ استحضار اگرچہ بے ڈھنگا خاکہ ہوتا ہے مگر ہوتا تو خاکہ ہے ایک فرد کا حسی خاکہ ...... مگر میرا تصور مجرد کل نوع یا جنس کے مطابق ہوتا ہے لہذا یہ ایک فرد کے استحضار سے مختلف ہوتا ہے۔ علاوہ بریں میرا مجرد تصور کامل طور پر واضح و متعین ہوتا ہے۔ اب جب کہ صنوبر کا مجرد تصور میں نے قائم کر لیا ہے تو جب کبھی میں صنوبر کو دیکھوں گا اس کو پہچان لوں گا اس لئے یہ اس مبہم متغیر استحضار سے مختلف ہے جو مجھ میں کسی خاص صنوبر کا ہے۔:

بہ الفاظ دیگر ایک بگڑی ہوئی تصویر بھی اسی قدر ذہنی واقعہ ہوتی ہے

جس قدر واضح و جلی تصویر ہوتی ہے اور ذہن کا ان تصویروں میں سے کسی ایک کا کل جماعت کے افراد کے لئے بطور علامت کے کام میں لانا نیا ذہنی فعل ہے جس کے لئے شعور کے کسی اور تغیر کی ضرورت ہوتی ہے اور محض یہ ادراک کافی نہیں ہوتا کہ تصویر واضح ہے یا نہیں ہے۔ میں اپنے ایسے دوست کی ذہنی تمثال کے غیر واضح ہونے پر متاسف ہو سکتا ہوں جو اس وقت موجود نہیں ہے۔ مگر یہ بات میرے فکر کے لئے صرف اس سے مراد لینے میں مزاحم نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے کل بنی نوع انسان مراد ہو حالانکہ صرف ایک ہی شخص کی بین تمثال میرے ذہن کی آنکھ کے سامنے ہو۔ معنی شعور کے نسبتہً زیادہ تغیری حصوں کا فعل ہے یعنی علائق کے حاشیہ کا جس کو ہم تمثال کے گرد محسوس کرتے ہیں خواہ وہ واضح ہو یا غیر واضح۔ اس کی پہلے تشریح کر چکے ہیں اور میں اس موضوع پر تاریخی دلچسپی کے خیال کے علاوہ اور کسی خیال سے بحث نہ کروں گا۔

پس گزشتہ حسی تجربات کے متعلق ہمارے تصورات یا تمثالات یا تو واضح و کامل ہوتے ہیں۔ یا دھندلے بگڑے ہوے اور ناقص ہوتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے کہ تصورات مجرد کے متعلق لاک و برکلے میں جو فلسفیانہ مباحث ہوئے ان کی وجہ غالباً یہی فرق تھا کہ ایک شخص ان کو زیادہ کامل و تیز بنا سکتا ہے اور دوسرا کم۔ لاک کہتا ہے کہ ہمارے ذہن میں مثلث کا عام تصور ہوتا ہے اور یہ تصور نہ تو غیر قائم الزاویہ ہوتا ہے اور نہ قائم الزاویہ نہ مساوی الاضلاع ہوتا ہے اور نہ غیر مساوی الاضلاع اور نہ مساوی الزوایا ہوتا ہے اور نہ غیر مساوی الزوایا۔ برکلے کہتا ہے۔

"اگر کسی شخص کے ذہن میں اس قسم کے مثلث کے قائم کرنے کی قوت ہے تو بحث و مباحثہ کر کے اس کو اس کے ذہن سے نکالنا بالکل بے سود ہوگا اور نہ میں اس کی کوشش کروں گا۔ میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ متعلم اپنے اندر اچھی طرح سے دیکھ لے کہ آیا وہ اس قسم کا تصور رکھتا ہے یا نہیں"

ابھی حال تک فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ ذہن انسانی کا ایک معیاری نمونہ ہوتا ہے اور تمام اشخاص کے ذہن اس نمونے کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور یہ کہ اس قسم کی قوتوں کے متعلق جیسے کہ تمثل ہے کلی دعاوی قائم کئے جا سکتے ہیں۔ مگر تھوڑا ہی عرصہ ہوا ہے کہ ایسے انکشافات ہوئے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ نظریہ قطعاً غلط

تھا۔ تمثل نہیں بلکہ تمثلات ہوتے ہیں جن کا بالتفصیل مطالعہ ہونا چاہیئے۔

تمثل کے باب میں مختلف افراد میں فرق ہوتا ہے

اس بحث میں ابتدا کی فضیلت مسٹر فشنر کو حاصل ہے جنھوں نے ۱۸۶۰ء میں آغاز کار کیا تھا۔ ذہنی مشاہدے کی قدرت نے فشنر کو عجیب ذہانت عطا کی تھی۔ اور اپنی نفسی طبیعیات کے باب میں اس نے خود اپنی بصری تمثلات مابعد کا اپنی یاد کی بصری تصویروں سے نہایت احتیاط کے ساتھ مقابلہ کیا اور چند اور اشخاص سے ان کی یاد کی بصری تصویروں کے متعلق بیان لیا اور ان کے نتائج کو شایع کیا۔ نتیجہ یہ تھا کہ باہم افراد میں بہت فرق ہوتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ اس موضوع پر اعداد و شمار کے ذریعہ سے کام کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ اور مجھے افسوس ہے کہ دیگر مشاغل کی وجہ سے میں اپنی اس طرح سے کام کرنے کی نیت کو پورا نہیں کر سکا۔

فشنر کی نیت کو مسٹر گیلٹن نے اپنے طور پر پورا کیا اور ۱۸۸۰ء میں جب انھوں نے اپنی کوشش کے نتائج شائع کئے تو یوں سمجھو کہ بیانی نفسیات کے لئے ایک نئے دور کا آغاز ہو گیا۔

مسٹر گیلٹن کہتے ہیں کہ میں قارئین کو اپنی ابتدائی امتحانی کوششوں کے بیان سے زحمت دینا ضروری نہیں سمجھتا۔ جب تحقیق کا کام خاص طرح سے شروع ہو گیا تو اس نے چند سوالات کی شکل اختیار کر لی جو بہت سے آدمیوں کو بھیجے گئے۔ ایسے سوالات تجویز کرنے سے زیادہ مشکل شاید ہی کوئی کام ہوگا جن کے اندر غلط سمجھ لئے جانے کا امکان نہ ہو جن کا آسانی سے جواب دیا جا سکتا ہو اور میدان تحقیق پر بھی حاوی ہوں۔ ان امور میں مجھ سے جس قدر کوشش ہو سکی وہ میں نے کی۔ اور سب سے اہم ترین جزو میں نے فراموش بھی نہیں کیا اور وہ یہ کہ جن لوگوں کے نام میں نے مراسلے بھیجے ان کو جوابات کے متعلق پوری طرح تفصیل کے ساتھ متعلقہ مباحث پر لکھنے کی تحریص دلائی۔ یہ علیحدہ خطوط مقررہ سوالات کے جوابات کی نسبت

بہت زیادہ مفید و دلچسپ ثابت ہوئے ہیں۔

سوالات کا پہلا مجموعہ نسبتہً طویل تھا اور اس کا تعلق تمثال کی روشنی اس کی حدود اور رنگ سے تھا اور یہ حسب ذیل طریق پر مرتب کئے گئے تھے۔

"مقابل کے صفحے میں جو سوالات ہیں ان میں سے کسی ایک کی طرف توجہ ہونے سے پہلے کسی متعین شئے کا خیال کرو۔ فرض کرو کہ یہ تمہارے صبح کے ناشتہ کی میز ہے جس پر کہ آج صبح تم نے ناشتہ کیا تھا۔ اور پھر احتیاط کے ساتھ اس تصویر پر غور کرو۔ جو تمہارے ذہن میں پیدا ہوتی ہے۔

(۱) روشنی۔ کیا تمثال دھندلی ہے یا خاصی واضح ہے۔ کیا اس کی چمک کا اصل منظر سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔

(۲) تعین۔ کیا اشیا بھی اس کے ساتھ خاصی طرح سے متعین معلوم ہوتی ہیں یا کیا وہ مقام جس کی حدود سب سے زیادہ متعین ہیں کسی لمحہ میں اصل منظر سے زیادہ سکڑا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

(۳) رنگ۔ کیا چینی کے برتنوں توسوں روٹی کے ریزوں رائی گوشت یا اور جو کچھ میز پر اس وقت موجود ہو اس کا رنگ بالکل واضح اور اصلی رنگ کے مطابق ہے۔

اپنی تحقیق کے ابتدائی نتائج سے مجھ کو حیرت ہوگئی۔ میں نے اہل علم احباب کے حلقہ میں اپنے استفسارات کئے تھے کیونکہ انھیں حضرات سے اس امر کی توقع تھی کہ اس تبصر کی قوت کے متعلق صحیح جواب دے سکیں گے جس کی طرف ناول نگار اور شاعر ہمیشہ اشارہ کیا کرتے ہیں جس کا ہر زبان کے لغت پر پائیدار اثر ہے اور جو ایسا مواد فراہم کرتی ہے جس سے خواب اور بیماریوں کے اوہام پیدا ہوتے ہیں۔

مجھے یہ معلوم کر کے حیرت ہوئی کہ جن اہل علم سے میں نے پہلے رجوع کیا تھا ان میں سے اکثر نے یہ کہا کہ ذہنی تمثل سے ہم بالکل ناواقف ہیں۔ اور انھوں نے مجھے یہ فرض کرنے میں کہ ذہنی تمثل سے وہ کچھ ظاہر ہوتا ہے جو میرے نزدیک اس سے ہر شخص مراد لیتا ہے خیالی اور لاشئے خیال کیا۔ ان کو اس کی نوعیت کا اس سے زیادہ علم تھا جتنا کہ رنگ کور کو رنگوں کا ہوتا ہے اور جو اپنے نقص سے ناواقف ہونے کی

وجہ سے رنگوں کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ ان کے اندر ایک ذہنی نقص تھا جس سے کہ وہ واقف نہ تھے اس لئے ظاہر ہے کہ وہ ان لوگوں کے متعلق جو اس کے مدعی تھے یہ خیال کرتے تھے کہ محض افسانہ بازی کرتے ہیں ان کی ذہنی روش کے مثال کے طور پر ایک صاحب کے خط سے چند سطور نقل کرتا ہوں جو لکھتے ہیں۔

"یہ سوالات اس امر کو فرض کرتے ہیں کہ پہلے چشم ذہن اور ان تمثالات کے متعلق جن کو یہ دیکھتی ہے ایک قضیہ کو تسلیم کر لیا جائے اس میں کوئی ابتدائی مغالطہ مضمر ہے...... میں کسی منظر کی یاد میں ذہنی تمثال کو جسے میں اپنی چشم ذہن سے دیکھ سکتا ہوں صرف استعارہ کہہ سکتا ہوں...... میں اس تمثال کو اسی طرح سے نہیں دیکھتا جس طرح سے ایک شخص سوفوکلیز کے ان ہزار اشعار کو نہیں دیکھتا جن کا وہ ایک خاص حالت میں اعادہ کرسکتا ہے۔ یہ محض حافظہ میں ہوتی ہے۔"

تقریباً یہی حشر ان استفسارات کا ہوا جو میرے ایک دوست نے فرانسیسی انسٹیٹیوٹ کے ارکین سے کئے تھے۔

"اس کے خلاف جب میں نے ان لوگوں سے خطاب کیا جن سے میں عام سوسائٹی میں ملتا تھا تو میں نے دیکھا ان کا رجحان بالکل مختلف ہے۔ بہت سے مردوں اور ان سے بھی زیادہ عورتوں اور بہت سے لڑکوں اور لڑکیوں نے اس امر کا اعتراف کیا کہ ہم کو ذہنی تمثال نظر آتے ہیں اور یہ بالکل واضح اور رنگین ہوتے ہیں۔ جوں جوں میں نے اصرار کیا اور جرح کی اور کہا کہ مجھے تو یقین نہیں آتا اسی قدر ان کے پہلے دعاوی کی حقیقت اور بھی زیادہ واضح ہوتی گئی۔ انھوں نے اپنے تمثالات کو نہایت تشریح کے ساتھ بیان کیا اور انھوں نے اپنے بیان کو صحیح سمجھنے کے متعلق میرے تذبذب پر اظہار حیرت کیا۔ میں محسوس کرتا تھا کہ اگر میں کسی ایسے منظر کو جو دن کی روشنی میری نظر کے سامنے ہو کسی اندھے کے سامنے بیان کرتا جس کو میرے بیان کے متعلق شک ہوتا تو اسی طرح سے کہتا۔ اس کامیاب تجربہ کے بعد میں نے پھر اہل علم میں تحقیق شروع کی اور بہت جلد مجھ کو کہیں کہیں اس کی مثالیں مل گئیں جس کی مجھ کو تلاش تھی اگرچہ یہاں ان کی وہ کثرت نہ تھی جیسی عام آدمیوں میں تھی۔ اس کے بعد میں نے اور اعلان شائع کئے اور اپنے دوستوں کے ذریعے سے اشاعت کی اور ان کے جوابات حاصل کئے......

جو مختلف عمر کے مردوں اور عورتوں دونوں کے تھے اور آخر میں تمام متمدن ممالک کے لوگوں سے جواب منگوائے۔

"میرے پاس انگلستان اور امریکہ دونوں کے علمی اداروں سے جواب کے مجموعے بھی موصول ہوئے جو اس وقت دئے گئے تھے جب استاد نے سوال کے معنی بالکل واضح طور پر سمجھا دئے اور لڑکوں کو ان میں دلچسپی پیدا ہو گئی۔ اس کے اندر تمام وہ فوائد ہیں جو اعداد و شمار میں ہوتے ہیں اور جو میرے دیگر مواد میں نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ میں ایک لمحہ کے لئے بھی فرض نہیں کر سکتا کہ آخر الذکر کے لکھنے والے ایک یونہی منتخب کردہ گروہ ان لوگوں میں کا ہے جن کو خطوط بھیجے گئے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ مجھے ایسے لوگوں کا علم بھی ہے جنھوں نے اپنے اندر یہ قوت نہیں پائی اور ایسے بھی بہت سے لوگوں کا علم ہے جن کے اندر یہ اس قدر کم تھی کہ وہ تشفی بخش طور پر اپنے تجربات بیان نہیں کر سکتے تھے اور اس لئے انھوں نے جواب نہیں دئے۔ مگر اسکول کے لڑکوں اور عوام سے جو مجھے جوابات موصول ہوئے ان کے اندر بہت مشابہت پائی جاتی تھی اور میں یہاں اس امر کا بھی اضافہ کر سکتا ہوں کہ اس بارے میں یہ اس زبانی اطلاع کے مطابق ہیں جو مجھ کو اور مقامات سے ملی تھی۔ اس قدر مختلف ذرائع سے جو یکساں جوابات موصول ہوئے اور جو سب کے سب واضح تھے ان کا وثوق بحیثیت مجموعی جرح سے اور بھی بڑھ گیا (اگرچہ میں ایک یا دو ایسی بھی دلچسپ مثالیں بیان کر سکتا ہوں جس میں جرح سے بیان کی کمزوری ظاہر ہوتی) اور صحیح جوابات کے دینے کے لئے جو کوشش بظاہر کی گئی اس سے مجھے اس بات کا یقین ہوا کہ نفسیاتی مسائل پر قابل وثوق جوابات کا حاصل کرنا اتنا مشکل نہیں جتنا کہ میرا شروع میں خیال تھا۔ اکثر اشخاص خصوصاً عورتیں اور بچے تامل میں دلچسپی لیتے ہیں۔ میرے خیال میں اپنے نفس کی تحلیل و تشریح میں جو لذت ہے وہ اس لذت کا ایک قوی جزو ہوگی جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ پادریوں کے سامنے اعتراف گناہ کرنے میں محسوس ہوتی ہے"۔

"اب دو ذرا قابل لحاظ نتائج درج کئے جاتے ہیں۔ اول تو یہ ثابت ہو گیا کہ اور اشخاص کے اعمال ذہنی کے متعلق، اگرچہ اس کے امکان کی نسبت بہت سے اولی اعتراضات کئے گئے ہوں اعدادی معلومات کا حاصل کرنا سہل ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اہل علم کی بصری استحضار کی قوت اصطلاحاً کمزور ہوتی ہے۔ آخر الذکر بات کے

متعلق ذرا بھی شک نہیں ہے اب اس کی توجیہ جس طرح بھی چاہے کر لی جائے میں خود تو اس نتیجہ تک پہنچا ہوں کہ واضح ذہنی تصویروں کا قوی ادراک بہت ہی تعمیم شدہ اور قوی فکری عادت کے اکتساب کے منافی ہے خصوصاً جب کہ مدارج استدلال کو الفاظ کی علامات کے ذریعہ سے طے کیا جائے۔ اور اگر ایسے اشخاص میں جو بہت زیادہ غور و فکر کرنے کے عادی ہوتے ہیں ذہنی تصویروں کے دیکھنے کی قابلیت کبھی ہوگی بھی تو بہت ممکن ہے کہ دیر تک استعمال نہ ہونے سے یہ باطل ہو گئی ہو۔ غالباً سب سے بلند پایہ انسان وہ ہوتے ہیں جن میں یہ ضائع نہیں ہوتی بلکہ دب جاتی ہے اور بروقت ضرورت عمل کرنے کے لئے تیار ہوتی ہے۔ مگر مجھے یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس قسم کے لوگوں میں اس استعداد کی جگہ تعقل کی دوسری صورتیں لے لیتی ہیں۔ میرے خیال میں اس کا تعلق ابتدائی حرکی حس سے ہوتا ہے نہ صرف ڈھیلوں ہی کی نہیں بلکہ عام طور پر کل عضلات کی۔ اسی وجہ سے وہ لوگ جو اپنے آپ کو ذہنی تصویر کے دیکھنے سے بالکل عاجز بتاتے ہیں جب جو کچھ انھوں نے دیکھا اس کے مطابق ہوتے بیان پیش کرتے ہیں تو اپنے مافی الضمیر کو اس طرح سے ظاہر کرتے ہیں کہ گویا قدرت نے ان کو واضح بصری تمثل کی قوت دی ہو اور یہ لوگ اعلیٰ درجہ کے مصور بھی ہو سکتے ہیں"۔

"یہ فرض کرنا غلطی ہے کہ جن لوگوں کی نظر تیز ہوتی ہے ان کا بصری حافظہ بھی تیز ہوتا ہے۔ میرے پاس اس کی بہت سی مثالیں ہیں جن میں ان دو استعدادوں کے ایک دوسرے سے آزاد ہونے کی نسبت پر زور دلائل ملتے ہیں اور میرے پاس ایسا کم از کم ایک بین واقعہ تو ہے جس میں جہاں حدود میں دلچسپی کی زیادتی اور سیدھے بین مربع بین وغیرہ کے صحیح فہم کے ساتھ بصری تمثل کی قوت موجود نہیں ہے۔ نہ یہ استعداد خواب دیکھنے کے ساتھ یکجا ہوتی ہے۔ میرے پاس ایسے واقعات بھی موجود ہیں جن میں یہ قوت بہت قوی ہے لیکن خواب بہت ہی کم نظر آتے ہیں یا بالکل نظر نہیں آتے اور اگر نظر آتے ہیں تو بہت ہی مدھم اور مبہم ہوتے ہیں۔ میرے ایک دوست مجھ سے کہتے ہیں کہ ان کے خوابوں میں ان کے عالم بیداری کے تخیل کی بہ نسبت قوت بھی نہیں ہوتی"۔

بصری اور شناخت کی قوتوں کا یکجا ہونا ضروری نہیں۔ مابعد الطبیعیاتی

مباحث کے ایک مشہور مصنف مجھے اس بات کا یقین دلاتے ہیں کہ ایک بار جب ایک چہرے کو وہ دیکھ چکتے ہیں تو وہ فوراً اس کو پہچان لیتے ہیں۔ مگر وہ کسی چہرے کی بھی ذہنی تمثال کو ذہنی نظر کے سامنے واضح طور پر پیدا نہیں کر سکتے۔

بعض اشخاص میں ایک منفرد ادراک میں اتنی بہت سی چیزیں جمع کر دینے کی قوت ہوتی ہے جتنی کہ ایک وقت میں دو آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں......

میں دیکھتا ہوں کہ کچھ اشخاص اس استعداد کے ذریعے سے جس کو وہ بعض اوقات لمسی نظر کہتے ہیں بیک نظر ایک ٹھوس جسم کی کل تمثال کا تبصر کر سکتے ہیں۔ بہت سے لوگ تقریباً ایسا کر سکتے ہیں مگر ایک ارضی کرے کے گرد پوری طرح سے ایسا نہیں کر سکتے۔ ایک قابل معدنیات کے ماہر مجھ سے کہتے تھے کہ وہ ایک ہی وقت میں ایسے بلور کے تمام پہلوؤں کا تمثل کر سکتے ہیں جس سے کہ وہ واقف ہوتے ہیں۔ اس ذیل میں خود اپنی ایک عجیب استعداد کا ذکر کرتا ہوں۔ یہ صرف کبھی کبھی اور وہ بھی عالم رویا میں عمل کرتی ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ پریشان خوابی میں عمل کرتی ہے۔ مگر ان حالات میں مجھے اس امر کا پوری طرح سے شعور ہوتا ہے کہ میرا ایک ادراک کل کرے پر حاوی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ میری ذہنی آنکھ کی پتلی کے اندر ہے اور میں اس کی طرف مائل بہ مرکز نظر سے دیکھتا ہوں۔

یہ قوت فہم بہت سی حالتوں میں بالواسطہ طریقہ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ ایک عام کرتب ہے کہ ایک تمثلی کمرے کے کل ماحول پر اس سرعت کے ساتھ ذہنی نظر ڈال جانا کہ اس کے متعلق کچھ نہ کچھ شبہ پیدا ہو جائے کہ کمرے اور اس کے ماحول کا ایک ہی وقت میں تمثل ہوا ہے یا نہیں۔ بعض اشخاص کو اشیا پر اس طرح سے ذہنی نظر ڈالنے کی عادت ہوتی ہے کہ گویا یہ شفاف ہیں چنانچہ اگر وہ اس طرح سے کرہ زمین کا اپنے ذہن میں تمثل قائم کریں کہ ان کو قطب شمالی اور قطب جنوبی ایک ہی وقت میں نظر آئے تو وہ استوائی حصوں کو نہ دیکھ سکیں گے۔ وہ ایک خیالی مکان کے کل کمرے فرش دیواریں وغیرہ ایک ذہنی نظر سے اس طرح دیکھ سکتے ہیں کہ گویا یہ شیشہ کا بنا ہو۔ ایک چوتھی قسم کے بھی لوگ ہیں ان کو مناظر کے اس طرح سے احیا کرنے کی عادت ہوتی ہے کہ احیا اس نقطہ سے نہیں کیا جاتا جس سے کہ دراصل مشاہدہ کیا گیا تھا۔

بلکہ ایک فاصلہ سے احیا کیا جاتا ہے اور وہ خود اپنی ذاتوں کا تمثل اس طرح کرتے ہیں کہ گویا ذہنی اسٹیج کے اوپر ایکٹر ہوں۔ ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر ایک شے کے کل اجزا کو ایک وقت دیکھنے کی بہت سے اشخاص قوت رکھتے ہیں۔

"جس جگہ تمثال واقع معلوم ہوتی ہے اس میں بھی بہت کچھ اختلاف ہے۔ اکثر اشخاص تو اس کو غیر متعین طریق پر دیکھتے ہیں۔ بعض اس کو آنکھ کے مقابل میں دیکھتے ہیں۔ بعض فاصلہ پر حقیقت کے مطابق دیکھتے ہیں۔ ایک ایسی قوت بھی ہے جو فطری طور پر تو شاذ ہی ہوتی ہے مگر جس آسانی کے ساتھ اکتساب کر سکتے ہیں اور وہ ذہنی تمثال کو ایک کاغذ کے ٹکڑے پر ڈال لینے کی اور اس کو وہاں پر مضبوطی کے ساتھ قائم رکھنے کی قابلیت ہے تاکہ اس کا پنسل کے ذریعہ سے خاکہ کھینچا جا سکے۔ اس کا میں بعد میں ذکر کروں گا۔"

"تمثالات دیر تک ذہن کے سامنے رہنے سے زیادہ قوی نہیں ہوتیں۔ پہلا تصور عموماً سب سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ مگر ہمیشہ ایسا ہی نہیں ہوتا۔ بعض اوقات مقام کا ذہنی منظر غیر منفک طور پر اس کی وضع کی حس کے ساتھ بلحاظ نقاط پرکار اب وہ حقیقی ہو یا خیالی وابستہ ہوتا ہے۔ میرے پاس بہت ہی مختلف ذرائع سے اس قوی جغرافیائی رجحان کے متعلق مکمل اور عجیب، وغریب بیانات موصول ہوئے ہیں۔ اور ایک یا دو صورتوں میں تو میرے پاس یہ خیال کرنے کی وجوہ ہیں کہ یہ حس جغرافیائی فہم کی ایک استعداد سے تعلق رکھتی ہے۔"

"تبصر کی قوت مردوں کی نسبت عورتوں میں زیادہ ہوتی ہے۔ اور مردوں کی نسبت کسی حد تک اسکول کے لڑکوں میں زیادہ ہوتی ہے۔ بلوغ کے بعد جوں جوں عمر بڑھتی ہے اس سے یہ قابلیت دھندلی و کمزور نہیں ہوتی بلکہ اگر اس کے متعلق ان لاتعداد بیانات سے جو موصول ہوئے ہیں اندازہ کیا جائے تو معاملہ برعکس ہوتا ہے۔ لیکن بڑھاپے کے ساتھ مجرد و سخت فکر کی جو عادت ہو جاتی ہے اور ان حالتوں میں (جو ان لوگوں میں جن سے میں نے سوال کیا ہے عام ہے) اس قوت میں بلاشبہ کمی آجاتی ہے۔ یہ خیال کرنے کے لئے بھی وجوہ ہیں کہ یہ بعض کم سن بچوں میں بہت قوی ہوتی ہے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی اور خارجی دنیا کے مابین امتیاز

کرنے میں دشواری کے کئی برس گزار دیتے ہیں۔ زبان اور کتابی تعلیم سے یقیناً یہ دھندلی ہو جاتی ہے۔"

"تبصری استعداد فطری وہب ہے اور تمام مواہب فطری کی طرح سے اس میں توارث کا رجحان ہوتا ہے۔ اس استعداد میں رجحان توارث خاص طور پر قوی ہوتا ہے جس کے ثابت کرنے کے لئے میرے پاس بہت کچھ شہادت موجود ہے خصوصاً بعض نادر و کمیاب اوصاف کے بارے میں...... جو اگر ہوتے ہیں تو دو تین یا زیادہ بھائیوں بہنوں والدین اولاد چچوں پھوپھیوں چچا زاد بھائی بہنوں وغیرہ میں ہوتے ہیں۔"

چونکہ اس عطیہ فطری کے متعلق خاندانوں میں بہت فرق ہوتا ہے اس لئے ہم فرض کر سکتے ہیں کہ نسلوں میں بھی فرق ہوگا اور اس میں ذرا شک نہیں کہ یہی صورت حال بھی ہے۔ میں متمدن اقوام کا حوالہ دینا نہیں چاہتا کیونکہ ان کی فطری استعدادوں میں تعلیم سے بہت بڑا تغیر ہو گیا ہے جس کی وجہ سے ان کا یونہی اندازہ نہیں ہو سکتا۔ تاہم میں فرانسیسیوں کا نام لے سکتا ہوں جن میں تبصر کی قوت خاص طور پر قوی ہوتی ہے۔ جس خاص قابلیت کے ساتھ وہ ہر قسم کے کھیل تماشے ترتیب دیتے ہیں اور ان کی سیاست اور دور اندیشی کی یقینی قابلیت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نتائج کا غیر معمولی وضاحت کے ساتھ اندازہ کر سکتے ہیں۔ ہر قسم کی صنعتی اختراعات میں ان کی فطانت اسی جہت میں مزید شہادت کے طور پر پیش کی جا سکتی ہے اور یہی ان کی صفائی بیان کے متعلق بھی ہے فرانسیسی زبان میں figurezvous یعنی ذہن میں شبیہ قائم کرو کے الفاظ ان کے طریق ادراک کو ظاہر کرتے ہیں۔ انگریزی میں تصور کرو Imagine کا جو مرادف ہے وہ مبہم ہے۔"

"میرے پاس ایسے اشخاص کے بہت سے واقعات ہیں جو ذہن میں Painoforte بجاتے ہوئے تحریر کردہ موسیقی یا تقریر کرتے وقت پورا مسودہ پڑھ جاتے ہیں۔ ایک مدبر نے مجھ سے بیان کیا کہ تقریر کرتے وقت ایک جھجک جو مجھے ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ مجھے تقریر کے مسودے کی تمثال پریشان کرتی ہے کیونکہ

جن چیزوں کو کاٹ دیا جاتا ہے اور ان کی جگہ جو اصلاحیں کی جاتی ہیں وہ دونوں سامنے آجاتی ہیں۔ میں اس تمثال کو دور نہیں کرسکتا اور اس پڑھنے میں پریشان ہوتا ہوں۔"

بعض اشخاص گران کی تعداد کم ہے ہر وہ لفظ جو زبان سے نکلتا ہے چھپا ہوا دیکھ لیتے ہیں۔ وہ بصری مرادف کی طرف توجہ کرتے ہیں آواز کی طرف توجہ نہیں کرتے اور وہ ان کو معمولاً اس طرح سے پڑھ دیتے ہیں کہ گویا ایک بہت لمبی خیالی کاغذ کی سلب جیسی کہ تلغرافی آلات پر سے اترتی پڑھتے ہوں۔"

متعلم کو اس کے متعلق تفصیلی بحث مسٹر گیلٹن کی کتاب تحقیقات متعلقہ استعداد انسانی کے صفحہ ۹۳ تا صفحہ ۱۱۴ تک ملے گی۔ خود میں اپنے نفسیات کے طالب علموں سے ان کے بصری تمثل کی کیفیت دریافت کرتا رہا ہوں اور ان تمام تجربات کی تائید ہوتی ہے جن کا مسٹر گیلٹن ذکر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر میں دو ایسے اشخاص کی کیفیت درج کرتا ہوں جو بالکل ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یہ دونوں ایک مشہور سائنس داں کے پوتے ہیں۔ ان میں سے ایک کا تمثل اچھا ہے وہ کہتا ہے۔

"آج صبح کے ناشتہ کا منظر دھندلا بھی معلوم ہوتا ہے اور روشن بھی۔ اگر اس کا خیال میں ایسی حالت میں کرتا ہوں جب میری نظر کسی شئے پر جمی ہوتی ہے تو یہ دھندلا نظر آتا ہے۔ اگر میں آنکھیں بند کرکے اس کا خیال کرتا ہوں تو یہ بالکل واضح اور روشن معلوم ہوتا ہے۔ آنکھیں بند کرنے میں تمام چیزیں واضح معلوم ہونے لگتی ہیں۔ تاہم جب میں اپنی توجہ کسی خاص شئے کی طرف منعطف کرتا ہوں تو یہ اور بھی واضح اور روشن ہو جاتی ہے۔ مجھ میں رنگ کے یاد کرنے کی قوت اور چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔ مثلاً اگر مجھے پھولوں سے آراستہ رکابی کا تمثل کرنا ہو تو میں کامل طور پر ایسا کرسکتا ہوں۔ میز کے اوپر اس وقت جو چیز بھی تھی اس کا رنگ بالکل روشن ہے۔ میرے تمثالات کی وسعت میں بہت کم تحدید ہے۔ میں کمرے کے چاروں ضلع دیکھ سکتا ہوں۔ میں دو تین چار اور اس سے بھی زیادہ کمروں کے بھی چاروں اضلاع کا اس وضاحت کے ساتھ تصور کرسکتا ہوں۔ کہ اگر کوئی پوچھے کہ فلاں کمرے کے فلاں مقام میں کیا چیز ہے یا کرسیوں وغیرہ کے شمار کرنے کو کہے تو میں بلا کسی تامل کے شمار کرسکتا ہوں۔ جس قدر زیادہ میں سیکھتا جاتا

یاد ہو جاتا اسی قدر وضاحت کے ساتھ میں حفظ شدہ صفحات کی تمثالات دیکھتا ہوں۔ قبل اس کے کہ میں زبانی دہراؤں مجھے سطور اس طرح سے نظر آتی ہیں کہ میں نہایت آہستہ لفظ بہ لفظ دیکھ کر سنا سکتا ہوں۔ لیکن میرا ذہن مطبوعہ تمثال میں اس قدر محو ہوتا ہے کہ مجھے کچھ پتا نہیں چلتا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں یا اس کا کیا مفہوم ہے۔ جب میں نے اپنے آپ کو پہلے پہل ایسا کرتے دیکھا تو اس کی مجھے یہ وجہ معلوم ہوئی کہ غالباً مجھے یہ سطور اچھی طرح سے یاد نہیں۔ لیکن اب مجھے یقین ہے کہ میں صرف وہ تمثال ہی دیکھتا ہوں اور اس کا نہایت ہی قوی ثبوت یہ ہے کہ میں مندرجہ ذیل کے خیال کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

میں صفحہ کی ذہنی تمثال کی طرف دیکھ کر ان الفاظ کو بتا سکتا ہوں جن سے سطور شروع ہوتی ہیں اور ان الفاظ میں سے کسی ایک سے میں پوری سطر پڑھ سکتا ہوں۔ اگر الفاظ سیدھی سطر میں ہوتے ہیں تو مجھے ایسا کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔ اگر ان میں وقفے ہوتے ہیں تو دقت ہوتی ہے مثلاً۔

Etant fait . . . .

Tous . . . .

Ades . . . .

Que fit . . . .

Ceres . . . .

Avec . . . .

Unfleur . . . .

Comme . . . .

(La Fontaine 8. IV.) . . . .

ناقص تمثل والا کہتا ہے۔

اور لوگوں کے تمثالات کے تذکرے سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھ میں ذہنی تمثالات قائم کرنے کی قابلیت بہت کم ہے۔ جس عمل سے کہ میں کسی خاص واقعہ کو یاد رکھتا ہوں وہ ممیز تمثالات کے سلاسل کا عمل نہیں ہے بلکہ ایک عظیم الشان تصویر ہے جس کے

خفی ترین ارتسامات کا گہرے کہر میں ادراک ہوتا ہے۔ میں اپنی آنکھیں بند کر کے کسی واقعہ کی ممیز تمثال پیدا نہیں کر سکتا۔ اگرچہ چند سال ہوئے کہ میں ایسا کر سکتا تھا لیکن رفتہ رفتہ وہ قابلیت زائل ہو گئی۔ اپنے واضح ترین خوابوں میں جن کی باتیں بالکل حقیقی واقعات کی طرح سے معلوم ہوتی ہیں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میری آنکھوں کے آگے اندھیرا سا ہے جس سے تمثالات دھندلی ہو رہی ہیں۔ ناشتہ کی میز کے متعلق یہ ہے کہ اس میں مجھے کوئی شئے واضح ومتعین معلوم نہیں ہوتی۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں۔ میں غالباً کرسیوں کو نہیں گن سکتا۔ مجھے یہ معلوم ہے کہ دس کرسیاں ہیں مجھے کوئی شئے تفصیل کے ساتھ نظر نہیں آ رہی ہے۔ اصل شئے ایک عام ارتسام ہے اور خصوصیت کے ساتھ میں یہ نہیں بتا سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں۔ رنگ بھی جہاں تک مجھے یاد ہے وہی ہے صرف کسی قدر ہلکا معلوم ہوتا ہے۔ غالباً سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ جو میں کسی شئے کا تصور کر سکتا ہوں وہ میز کے کپڑے کا رنگ ہے۔ اگر یہ یاد ہوتا کہ دیوار کے کاغذ کا کیا رنگ تھا تو میں اس کا بھی اسی وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا۔"

جس شخص کا بصری تمثل قوی ہوتا ہے اس کے یہ سمجھ میں آنا دشوار ہوتا ہے کہ لوگ اس کے بغیر کیسے سوچ سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض لوگ بصری تمثالات سے اس قدر عاری ہوتے ہیں کہ ان کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ بصری تمثالات رکھتے ہی نہیں۔ بجائے اس کے کہ ناشتہ کی میز کی تمثال ان کے ذہن میں آئے وہ یہ کہیں گے کہ ہمیں ناشتہ کی میز یاد ہے یا یہ کہ ہم جانتے ہیں کہ اس پر کیا کیا چیزیں تھیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ علم اوریاد لفظی تمثالات کے ذریعہ سے ہوتا ہے جیسا کہ باب ۹ صفحہ ۲۶۵ و ۲۶۶ میں بیان کیا جا چکا ہے۔

گزشتہ چند سال میں افیزیا کی بیماری کا جو مطالعہ کیا گیا (دیکھو صفحہ ۴۵) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمثل کے استعمال میں مختلف اشخاص میں ناقابل بیان اختلاف ہوتا ہے۔ بعض لوگوں میں خیال کا مادہ عادۃً بصری ہوتا ہے بعض لوگوں میں سمعی اور بعض میں تلفظی وحرکی اور غالباً عام طور پر اکثر اشخاص میں سب اقسام مساوی طور پر ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ ایک ہی چوٹ سے ایسے اشخاص پر جن میں اس قسم کے اختلافات پائے جاتے ہیں

مختلف عملی نتائج پیدا ہو سکتے ہیں۔ ایک شخص کا دماغی چوٹ سے جو حصہ بیکار ہوتا ہے وہ اس کے لئے بہت ہی کارآمد تھا۔ دوسرے کے یہاں اس کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ ایک مفید واقعہ شرکاٹ نے ۱۸۸۳ء میں شائع کیا تھا۔ مریض زید ایک تاجر تھے جو وائنا میں پیدا ہوئے تھے انھوں نے بہت ہی اعلیٰ درجہ کی تعلیم پائی تھی۔ وہ المانی ہسپانوی فرانسیسی یونانی لاطینی کے ماہر تھے۔ اس مرض کے شروع ہونے سے پہلے جوان کو پروفیسر شرکاٹ کے پاس لایا ان کو ہومر اس قدر ازبر تھا کہ اس کی کتاب اول کے کسی شعر سے وہ آخر تک سنا سکتے تھے۔ ورجل اور ہوریس بھی خاصے یاد تھے۔ کاروباری اغراض کے لئے ان کو جدید یونانی سے بھی خاصی واقفیت تھی۔ قریباً ایک سال پہلے (اس وقت سے جب سے شرکاٹ نے ان کو دیکھا) ان کا بصری حافظہ خاص طور پر قوی تھا۔ جونہی وہ اشخاص یا اشیاء کا خیال کرتے تھے کہ خط و خال شکلیں رنگ اس وضاحت و صحت کے ساتھ سامنے آجاتے تھے کہ گویا وہ چیزیں ان کے سامنے ہیں۔ جب وہ اپنی ضخیم یادداشت میں سے کسی واقعہ یا عدد کے یاد کرنے کی کوشش کرتے تھے تو خود خطوط مع اپنے کل مضمون اور کل کاٹ چھانٹ کے سامنے آجاتے تھے۔ اسکول میں انھوں نے ایک صفحہ اپنی ذہنی تمثال سے سطر سطر اور حرف حرف کر کے سنایا۔ حسابات کرتے وقت وہ اپنی ذہنی آنکھ کا ایک خیالی سلسلہ اوپر سے ڈال جاتے تھے اور اس طرح سے حساب کے مختلف عمل کر لیتے تھے۔ جب کبھی وہ کسی ڈرامہ کی عبارت کا خیال کرتے تھے تو کل سین اسٹیج ایکٹر حاضرین ان کی ذہنی نظر کے سامنے آجاتے تھے۔ انھوں نے بہت سفر کئے تھے عمدہ مصور تھے اس لئے جو منظر ان کو پسند آیا کرتے ان کی تصویر بھی بنا لیا کرتے تھے۔ اور حافظہ سے کل منظر ان کے سامنے آجایا کرتے تھے۔ اگر وہ کبھی کسی گفتگو کسی مقولے کسی وعدے کا خیال کرتے تو مقام اشخاص اور کل منظر ان کے سامنے موجود ہو جاتا۔

سمعی حافظہ ہمیشہ سے ناقص تھا اور کم از کم ثانوی توضرور تھا۔ چنانچہ موسیقی کا ان کو بالکل شوق نہ تھا۔

امتحان کرانے سے ڈیڑھ سال پہلے کاروبار کی پریشانیوں نیند اور اشتہا کی کمی وغیرہ کے بعد انھوں نے اچانک ایک دن اپنے اندر ایک عجیب تغیر محسوس کیا۔

ایک سخت پریشانی اور انتشار حواس کے بعد انھوں نے اپنی سابقہ اور موجودہ حالت میں سخت فرق محسوس کیا۔ گرد و پیش کی ہر شئے اس قدر نئی اور اجنبی معلوم ہونے لگی کہ ابتداءً انھوں نے خیال کیا کہ میں مجنون ہو رہا ہوں۔ وہ پریشان اور چڑچڑے ہو گئے۔ اگرچہ سب چیزیں ان کو بین طور پر نظر آتی تھیں لیکن رنگوں اور شکلوں کا حافظہ بالکل باطل ہو گیا تھا۔ اس کے معلوم ہونے کے بعد ان کو اپنے حواس کا تو یقین آ گیا۔ انھوں نے بہت جلد یہ معلوم کر لیا کہ میں اپنے حافظہ سے بالکل نئے طرح سے کام لے کر اپنا کام چلا سکتا ہوں۔

ہر بار جب وہ مقام الف میں لوٹتے تھے جس سے کہ ان کو کاروبار کی بنا پر اکثر باہر جانا پڑتا تھا تو ان کو یہ محسوس ہوتا تھا کہ میں ایک نئے شہر میں داخل ہو رہا ہوں وہ مکانات مقابر سڑکوں وغیرہ کو اس طرح حیرت سے دیکھتے کہ گویا پہلے پہل دیکھ رہے ہوں لیکن رفتہ رفتہ ان کی یاد عود کرتی۔ جب ان سے یہ کہا جاتا کہ شہر کی سب سے بڑی تفریح گاہ کا حال بیان کرو تو وہ جواب دیتے کہ میں جانتا ہوں کہ یہ فلاں جگہ ہے لیکن میں اس کے متعلق کچھ بتا نہیں سکتا۔ انھوں نے بندرگاہ الف کا نقشہ اکثر کھینچا ہے۔ لیکن اب وہ اس کی حدود بھی نہیں کھینچ سکتے۔ جب ایک منارے کی تصویر بنانے کے لئے ان سے کہا گیا تو وہ کہنے لگے کہ یہ مربع نما ہوتا ہے اور چار لکیریں کھینچ دیں۔ ایک زمین کے لئے ایک چوٹی کے لئے اور دو لمبائی کے لئے۔ ان سے کہا نچہ کا نقشہ بنانے کے لئے کہا گیا تو کہنے لگے کہ یہ تو مجھے یاد ہے کہ یہ نیم دائر قوسوں پر مشتمل ہوتی ہے جن میں سے کہ دو ایک زاویہ پر ملتی ہیں لیکن یہ کیسی نظر آتی ہے اس کا میں متشکل کرنے سے قاصر ہوں۔ ایک انسان کا خاکہ جو انھوں نے فرمائش پر بنایا ایسا تھا جیسا کسی بچے نے بنایا ہو باایں ہمہ ان کو اس امر کا اعتراف ہے کہ اس کے بنانے میں بھی آس پاس کے آدمیوں سے ان کو مدد ملی تھی اس طرح سے انھوں نے درخت کی ایک بے ڈھنگی سی شکل بنائی۔

جس طرح سے وہ بندرگاہ الف کو یاد نہیں رکھ سکتے اسی طرح وہ اپنے بیوی بچوں کی شکلیں بھی یاد نہیں رکھ سکتے۔ حتیٰ کہ ایک مدت تک ساتھ رہنے کے بعد بھی وہ ان کو اجنبی ہی معلوم ہوتی ہیں۔ وہ خود اپنے چہرے کو بھول جاتے ہیں

اور ایک دن خود اپنے عکس کو دیکھ کر اس کو اجنبی سمجھ کر مخاطب کرنا شروع کر دیا۔ ان کو یہ بھی شکایت ہے کہ مجھے رنگوں کا احساس نہیں رہا۔ اس قدر تو میں جانتا ہوں کہ میری بیوی کے سیاہ بال ہیں لیکن میں ان کے رنگ کا اسی طرح سے تصور نہیں کر سکتا جس طرح سے اس کے چہرے اور اس کے خط و خال کا تصور نہیں کر سکتا۔ یہی بصری فراموشی ان اشیاء پر بھی طاری ہے جو ان کے بچپن کے زمانے سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہ اپنے والدین کا مکان وغیرہ سب کچھ بھول چکے ہیں۔

ان میں اس بصری تمثالات کے فقدان کے علاوہ اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ اب جب کبھی وہ اپنی خط و کتابت میں کسی شئے کی تلاش کرتے ہیں تو ان کو خطوط کو ایک اجنبی شخص کی طرح سے لوٹنا پلٹنا پڑتا ہے یہاں تک کہ جس چیز کی ان کو ضرورت ہوتی ہے وہ مل جاتی ہے۔ اب ان کو ایلیڈ کے صرف چند ابتدائی اشعار زبانی یاد ہیں اور باقی ہومر ورجل ہوریس کے کلام میں سے کچھ بھی یاد نہیں۔ وہ جمع کرتے وقت اعداد کو پہلے زبان سے ادا کر لیتے ہیں کیونکہ ان کو اس امر کا اچھی طرح سے احساس ہے کہ مجھے اپنے حافظہ کو سمعی تمثالات سے مدد پہنچانی چاہئے اور سمعی تمثالات سے وہ کام بھی لیتا ہیں لیکن کوشش سے۔ جن الفاظ یا فقرات کو وہ زبانی دھراتا ہیں وہ ان کے کانوں میں گونجتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جو اس کے لئے بالکل ایک نئی حس ہے۔ اگر وہ کسی شئے کو زبانی یاد کرنا چاہتے ہیں مثلاً چند فقرات کو تو ان کا چند بار بہ آواز پڑھنا ضروری ہوتا ہے تاکہ کان اچھی طرح سے متاثر ہو جائے۔ بعد میں جب وہ اس کا اعادہ کرتے ہیں اندرونی سماعت کی حس ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور اس کے بعد الفاظ ادا ہوتے ہیں یہ احساس ان کو پہلے کبھی نہ ہوا کرتا تھا۔ وہ فرانسیسی روانی کے ساتھ بولتے ہیں۔ مگر اب وہ یہ کہتے ہیں کہ میں فرینچ میں سوچ نہیں سکتا بلکہ فرانسیسی الفاظ تک صرف اس طرح سے پہنچ سکتا ہوں کہ المانی یا اسپینی زبان سے ترجمہ کر دوں (جو میری بچپن کی زبانیں ہیں) وہ اب بصری نقشوں میں خواب نہیں دیکھتے بلکہ صرف لفظوں میں خواب دیکھتے ہیں جو عموماً اسپینی ہوتے ہیں۔ ایک قسم کی لفظی کوری سے بھی وہ متاثر ہوتے ہیں ان کو یونانی ا ب ت تکلیف دیتی ہے۔"

اگر اس مریض کا شروع ہی سے سمعی تمثل ہوتا تو ظاہر ہے کہ اس کے بصری تمثل کے مرکزوں کو جو کچھ بھی ضرر پہونچا ہو مگر اس کی عملی زندگی پر اس سے بہت کم اثر ہوتا۔

" ایم ۔ اے بنٹ کہتے ہیں کہ سمعی قسم بصری کی نسبت کم ہوتی ہے۔ اس قسم کے لوگ جو کچھ کہ ان کو خیال کرنا ہوتا ہے آوازوں میں خیال کرتے ہیں۔ سبق کے یاد کرنے کے لئے وہ اپنے ذہن پر صفحہ کا منظر نہیں بلکہ الفاظ کی آواز اپنے ذہن پر مرتسم کرتے ہیں۔ وہ یاد بھی کان ہی کے ذریعہ سے کرتے ہیں اور استدلال بھی کان ہی کے ذریعہ سے کرتے ہیں۔ ذہنی طور پر جمع کرتے وقت وہ ہندسوں کے نام زبانی لیتے ہیں اور اس طرح سے جمع کرتے ہیں کہ گویا ہندسی علامات کا خیال کئے بغیر وہ محض آوازوں کو جمع کرتے ہوں۔ تمثل بھی سماعت کی صورت اختیار کرتا ہے۔ لیوا جی اسکرائب سے کہتا ہے جب میں کسی منظر کا حال بیان کرتا ہوں تو مجھے اس کا حال سنائی دیتا ہے۔ مگر نہیں دکھائی دیتا ہے۔ ہر فقرہ جو میں لکھتا ہوں جو شخص کہ بولتا ہے اس کی آواز میرے کان کو محسوس ہوتی ہے۔ تمہارے ایکٹر تو تمہارے سامنے چلتے پھرتے اور حرکت کرتے ہیں۔ میں سامع ہوں اور تم تماشائی ہو۔ اسکرائب نے کہا بالکل صحیح ہے۔ مگر تمہیں یہ بھی معلوم ہے کہ جب میں کسی منظر حال لکھتا ہوں تو کہاں ہوتا ہوں۔ تماشا گاہ کے وسط میں۔ یہ ظاہر ہے کہ خالص سامع جو اپنی استعدادوں میں سے صرف ایک کے ترقی دینے کی کوشش کرتا ہے وہ ممکن ہے کہ حافظہ کے حیرت انگیز کمالات دکھادے مثلاً موزارٹ نے دوبارسن کرسسٹائن کے گرجا کے ایک نغمے کو یاد سے لکھ دیا تھا بیٹ ہوؤن جو بہرا تھا دل ہی دل میں لمبے گیت تصنیف کرتا اور ان کا اعادہ کرتا تھا۔ مگر اس کے ساتھ ہی سمعی تمثل کا انسان بصری تمثل والے کی طرح سے سخت خطرے میں ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کا سمعی تمثل نہ رہے تو اس کے پاس پھر کوئی چارہ کار نہیں رہتا اور وہ بالکل معذور ہو جاتا ہے۔

ممکن ہے کہ وہ لوگ جن کو سماعت کے اوہام ہوتے ہیں اور وہ جن کو یہ خبط ہوتا ہے کہ ہم کو کوئی شخص ایذا پہونچا رہا ہے سب کے سب سمعی قسم کے ہوں اور کسی خاص قسم کے تمثل کا غلبہ ایک قسم کے اوہام یا شاید ہذیان کا باعث ہو جاتا ہو۔

"اب حرکی قسم باقی ہے جو شاید سب سے زیادہ دلچسپ ہے اور جس کے متعلق سب سے کم علم ہے۔ جو اشخاص اس قسم کا تمثل رکھتے ہیں وہ اپنی یاد و استدلال اور تمام ذہنی اعمال میں ان تمثالات سے کام لیتے ہیں جو حرکات سے ماخوذ ہوتی ہیں۔ اس اہم بات کو سمجھنے کے لئے صرف یہ یاد کر لینا کافی ہے کہ" ہمارے تمام ادراکات خصوصاً نظر لمس وغیرہ کے اہم ادراکات کے لئے ہمارے اعضا و جوارح اور آنکھوں کی حرکات لازمی عنصر ہوتی ہیں۔ اور اگر حرکت ہمارے کسی شے کے دیکھنے میں کبھی بھی کوئی اہمیت رکھتی ہے تو اس کی بھی اہمیت اس وقت ہو گی جب ہم اس شے کو تمثل میں دیکھیں گے" (ربٹ) مثلاً گیند کا پیچیدہ ارتسام جو اس وقت ہوتا ہے جب یہ ہمارے ہاتھ میں ہوتی ہے لمس عضلی تطابقات چشم انگلیوں کی حرکات اور ان عضلی حسوں کا نتیجہ ہوتا ہے جو ان سے پیدا ہوتی ہیں۔ جب ہم گیند کا تمثل کرتے ہیں اس کے تصور میں ان عضلی حسوں کا ہونا ایسا ہی ضروری ہے جیسا کہ اس میں بصری اور بشری حسوں کا ہونا ضروری ہے۔ یہ حرکی تمثالات ہوتی ہیں چونکہ ان کے وجود کو حال ہی میں تسلیم کیا گیا ہے اس لئے ان کے متعلق ہمارا علم نسبتہً بہت جدید ہے۔ قدیم نفسیات کی کتابوں میں اس کا کبھی ذکر نہیں ہوتا کیونکہ حواس کی تعداد صرف پانچ تک محدود بتائی جاتی تھی۔"

"ایسے اشخاص بھی ہوتے ہیں جن کو ایک نقشہ اس طرح اچھی طرح سے یاد رہتا ہے کہ وہ اس کی حدود پر اپنی انگلی پھیر لیں۔ لی کاک ڈی باس باڈران اپنی مصوری کی تعلیم میں اسی طریقہ سے کام لیتا تھا تاکہ شاگردوں کو یاد سے تصویر کے کھینچنے کی عادت ہو جائے۔ وہ ان سے کہتا تھا کہ تصویر کے خطوط پر پنسل اس طرح سے پھرائیں کہ کاغذ کو پنسل مس نہ کرے اس طرح سے وہ بصری حافظہ سے عضلی حافظہ کا ائتلاف کر دیتا تھا۔ اس کی تائید میں گیلٹن ایک عجیب و غریب واقعہ نقل کرتے ہیں۔ کرنل مالحریف نے شمالی امریکہ میں اکثر دیکھا کہ وہاں کے قدیم باشندوں میں سے بعض نوجوان جو اکثر ان کی قیام گاہ پر آیا کرتے تھے ان نقوش میں بہت زیادہ دلچسپی لیتے تھے جو ان کو دکھائے جاتے تھے۔ ان میں سے ایک مصور لندن نیوز کی ایک تصویر کو دیکھ کر اپنا چاقو اس کے اردگرد پھرایا۔ جب اس سے اس کی وجہ

پوچھی گئی تو اس نے کہا کہ ایسا کرنے سے میں گھر لوٹ کر اس کو لکڑی پر زیادہ اچھی طرح سے کندہ کر سکوں گا۔ اس صورت میں حرکی تمثالات سے بصری تمثالات کو مدد پہونچائی گئی۔ نوجوان وحشی کا حافظہ حرکی تھا...... جب کسی شخص کی حرکی تمثالات باطل ہو جاتی ہیں تو حرکات کی یاد بالکل نہیں رہتی اہدا اس سے بھی زیادہ حیرت کی بات یہ ہے کہ بعض اوقات حرکات کے انجام دینے کی قوت بھی زائل ہو جاتی ہے علم الامراض کے ذریعہ سے ہم کو افیزیا اگریفیا وغیرہ کی مثالیں دستیاب ہوتی ہیں اگریفیا کی مثال لو۔ ایک تعلیم یافتہ شخص جو اچھی طرح سے لکھنا جانتا ہے اس کی کسی دماغی ضرب کی وجہ سے اچانک یہ قوت زائل ہو جاتی ہے اس کے ہاتھ اور باز وکسی طرح سے مفلوج نہیں ہوئے مگر اس پر بھی وہ لکھ نہیں سکتا اس قوت کے زائل ہونے کی وجہ کیا ہے وہ ہم سے خود بیان کرتا ہے کہ یہ معلوم نہیں کہ یہ کس طرح سے زائل ہو گئی۔ وہ اس بات کو بھول گیا ہے کہ حروف بنانے کس طرح سے شروع کرتے ہیں۔ اس کو حرکات یاد نہیں رہی ہیں۔ اس کے پاس وہ حرکی تمثالات نہیں رہے ہیں جو پہلے جب وہ لکھتا تھا اس کی رہنمائی کرتے تھے...... اور مریض جو لفظی کوری سے متاثر ہوتے ہیں ان کی حرکی تمثالات سے صرف اپنی دوسری کمی کی تلافی کرنے کے لئے کام لیتے ہیں..... جو شخص اس مرض سے متاثر ہوتا ہے وہ ان حروف کو بھی نہیں پڑھ سکتا جو اس کی بالکل آنکھوں کے سامنے ہوتے ہیں اگرچہ اس کی نظر اچھی خاصی ہو۔ بعض اوقات مریض کو دیکھ کر پڑھنے کی قوت کے باطل ہونے کی ہی شکایت ہوتی ہے جن اشخاص کے دماغ کو اس قسم کا ضرر پہنچ جاتا ہے وہ اکثر اپنے لئے کوئی اور طریقہ نکال لیتے ہیں۔ معنی سمجھنے کے لئے صرف یہ کافی ہوتا ہے کہ وہ اپنی انگلی کو حروف کے اوپر پھیر لیں۔ ایسی حالت میں کیا ہوتا ہے۔ ہاتھ آنکھ کی بجائے کس طرح کام دے جاتا ہے۔ اس مسئلہ کے حل کی کنجی حرکی تمثال سے دستیاب ہوتی ہے۔ اگر مریض اپنی انگلیوں سے پڑھ سکتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ حروف پر انگلی کو پھراتے وقت وہ خود کو چند حرکی ارتسامات دیتا ہے جو لکھنے کے ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ مریض لکھنے سے پڑھتا ہے (چارکاٹ)۔ تحریری حرکات کا احساس اسی طرح سے اس حس کی طرف

ذہن کو منتقل کرتا ہے جو کسی ہوئی شے سے نظر کی وجہ سے ہوتی۔
اندھے گونگے بہرے کا تمثل جیسے کہ لورا برجمین تھی بالکل لمسی وحرکی مواد تک محدود ہوگا۔ کل نابینا اشخاص وہی نمونے ہوں گے جن کو فرانسیسی مصنفین نے لمسی وحرکی کہا ہے۔ جس نوجوان کے موتیا بند کا ڈاکٹر فرینز نے علاج کیا تھا جب اس کو مختلف ہندسی اشکال دکھلائی گئیں تو اس نے کہا کہ میں ان سے مربع اور دائرے کے تصور اس وقت تک قائم نہیں کر سکا جب تک کہ جو کچھ میں دیکھ رہا تھا اس سے انگلی کے سروں میں اس طرح کی حس نہ پیدا ہوئی کہ گویا میں درحقیقت ان چیزوں کو چھو رہا ہوں۔
پروفیسر اسٹرکو ساکن ڈائمانے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے تمثل کو غیر معمولی حد تک ترقی دی تھی۔ انھوں نے خود اپنی حالت کی نہایت ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کی ہے۔ اور اس کو دو مضامین میں بیان کیا ہے جن سے تمام متعلمین کو واقف ہونا چاہیئے۔ ان کی یادوں کے ساتھ خواہ وہ اپنی حرکات کی ہوں یا دوسری چیزوں کی حرکات کی ہمیشہ جسم کے ان حصوں میں عضلی احساسات ہوتے ہیں جو قدرۃً حرکت کے عمل میں لانے یا اس کے انجام دینے میں کام کرتے۔ مثلاً ایک سپاہی کے مارچ کرنے کا تمثل کرتے وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ تمثال کی خود اس کے پیچھے مارچ کر کے مدد کر رہے ہیں۔ اگر وہ اپنی ٹانگوں کے اس ہمدردانہ احساس کو دبا بیٹھتے ہیں اور اپنی توجہ کو تمام تر تو اس تمثلی سپاہی کی طرف منعطف کرتے ہیں تو یہ بالکل مفلوج ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ ان کی تمثلی حرکات جس قسم کی بھی ہوں اس وقت بالکل ختم ہو جاتی ہیں جب خود ان کی آنکھوں یا ان کے اعضا میں کسی قسم کا احساس حرکت نہیں ہوتا۔ گفتگو کی حرکات ان کی ذہنی زندگی میں نہایت ہی اہم کام انجام دیتی ہیں۔
"جب میں اپنے اختیاری کام کے بعد اس کی تشریح کی طرف متوجہ ہوتا ہوں تو اصولاً میں پہلے ان الفاظ کا اعادہ کرتا ہوں جن کا ائتلاف میں مشاہدے کی مختلف جزئیات کے ساتھ دوران مشاہدہ میں ادراک کے ساتھ کر چکا ہوں۔ کیونکہ زبان وگویائی میرے تمام مشاہدے میں اس قدر اہم کام انجام دیتی ہے کہ مثلاً ہر چونی

میری نظر کے سامنے سے گزرتے ہیں میں ان کو الفاظ کے لباس سے ملبوس کر لیتا ہوں۔"

اکثر اشخاص سے جب یہ سوال کیا جائے کہ تمثل کن اصطلاحات میں کرتے ہیں تو وہ یہ جواب دیں گے کہ اصطلاحات سامعت میں۔ جب تک ان کی توجہ اس امر کی طرف خاص طور پر مبذول نہ کرائی جائے گی تب تک انھیں یہ کہنا دشوار نہ معلوم ہوگا کہ اغلب تمثالات کونسی ہیں آیا سمعی ہیں یا حرکی ہیں جن کا تعلق آلات گویائی و تکلم سے ہے۔ دشواری کو شعور میں لانے کا بہتر طریقہ اسٹرکر صاحب نے تجویز کیا ہے۔ اپنا منہہ تھوڑا سا کھولو اور پھر کسی ایسے لفظ کا خیال کرو جس میں شفتی یا سنی حروف ہو مثلاً بلبل یا تودہ کیا ایسی حالتوں میں تمہاری تمثال واضح ہے اکثر اشخاص کو تمثال مونی معلوم ہوگی جیسی کہ اُس لفظ کی ہوتی ہے جس کو دو کھلے ہوئے ہونٹوں سے ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں بعض کھلے منہہ سے لفظ کا صاف طور پر تمثل بھی نہیں کر سکتے۔ بعض چند ابتدائی کوششوں کے بعد کامیاب ہو جاتے ہیں۔

"جب ہم کسی لفظ یا جملے کے ارتسام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو اگر ہم اس کو زبان سے نہیں کہتے تو ہم کو ان آلات میں ایک حرکت سی محسوس ہوتی ہے جن سے الفاظ ادا ہوتے ہیں۔ کل تکلمی حصے حلق زبان اور ہونٹ محسوس طور پر متہیج ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک دبا ہوا تکلم ہماری یاد کا مواد عقلی ظہلاور گفتگو کے تصور کا لازمی جزو ہوتا ہے۔"

ڈاکٹر اسٹرکر کے اختیار میں منہہ کھولنے سے یہی نہیں ہوتا کہ شفتی حروف کا واقعی تکلم بند ہو جاتا ہے بلکہ اس کے کھلے ہونے کا ہمارا احساس ان کے تکلم سے بھی باز رکھتا ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح کے چوندھیا دینے والی روشنی ہم کو پوری طرح تاریکی کا تمثل کرنے سے باز رکھتی ہے۔ جن اشخاص کا سمعی تمثل کمزور ہوتا ہے تکلمی تمثال ہی لفظی خیال کا کل مواد ہوتی ہے۔ پروفیسر اسٹرکر کہتے ہیں کہ جن الفاظ کا میں خیال کرتا ہوں ان میں تو کوئی سمعی تمثال داخل نہیں ہوتی۔ مگر اکثر نفسیاتیوں کی طرح سے وہ اپنی حالت کو قانون بنا دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ لفظی تفکر عموماً معمولاً محض بصری استحضار پر مبنی ہوتا ہے۔ میں تو بلاشبہہ حروف صحیح اور حروف علت دونوں کی سمعی تمثالات بھی محسوس کرتا ہوں جو ان تکلمی تمثالات کے علاوہ ہوتی ہیں جن پر یہ

مصنف اس قدر زور دیتے ہیں۔ اور میں دیکھتا ہوں کہ میرے بہت سے شاگرد اس اختبار کے بار بار اعادہ کرنے کے بعد اسی نتیجہ تک پہنچے ہیں۔ اول تو کھلے ہوئے منھہ کی وجہ سے دشواری ہوتی ہے۔ مگر یہ بہت ہی جلد رفع ہو جاتی ہے جس طرح سے ایک حرف علت کے خیال کرنے اور دوسرے کے ادا کرنے کی دشواری رفع ہو جاتی ہے۔ مگر غالباً یہ صحیح ہے کہ اکثر اشخاص میں سمعی تمثل کم اور تکلمی زیادہ ہوتا ہے جس کی کہ ان کو خبر نہیں ہوتی۔ خود پروفیسر اسٹرکر کو صوتی تمثالات ہوتی ہیں اور وہ آلات موسیقی کی آوازوں اور کسی دوست کی خاص آواز کا تمثل کر سکتے ہیں۔ اگر بڑے پیمانے پر صوتی لمسی اور حرکی تمثل کے تغیرات کے متعلق اعدادی تحقیق کی جائے تو اس میں اتنی کامیابی کی توقع نہیں ہے جتنی کہ مسٹر گیلٹن کو بصری تمثالات کے متعلق ہوئی ہے۔ لیکن اگر ڈاکٹر اسٹرکر جیسے قابل حضرات خود اپنی خصوصیات کے متعلق چند تحریریں مرتب کریں تو اس سے اختلافات کے متعلق زیادہ قیمتی اطلاع دستیاب ہوگی۔

لمسی تمثالات بعض اشخاص میں بہت قوی ہوتی ہیں۔ سب سے زیادہ قوی لمسی تمثالات اس وقت ہوتی ہیں جب ہم خود کسی چوٹ سے بال بال بچ جاتے ہیں یا ہم کسی دوسرے کو چوٹ کھاتا ہوا دیکھتے ہیں۔ اس وقت اس مقام میں ممکن ہے کہ خیالی حس سے واقعی ایک طرح کی سنسناہٹ پیدا ہو جائے جو ممکن ہے کہ محض خیالی بھی نہ ہو کیونکہ رونگٹے کھڑے ہونا چہرے پر زردی پھیلنا یا سرخی دوڑنا وغیرہ علامات واقعی عضلی انقباضات کے اس وقت پیدا ہو سکتے ہیں۔

ایک مصنف جن کی تحریر اس وقت ضرور اقتباس کرنا چاہئے جب تمثل کی قوتوں کے متعلق بحث ہو کہتے ہیں کہ "ایک تعلیم یافتہ شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ ایک روز مکان میں داخل ہوتے وقت میں نے اپنے ایک چھوٹے بچے کی انگلی کے دروازے میں کچلے جانے سے ایک صدمہ محسوس کیا۔ اور خوف و پریشانی کے عالم میں میں نے محسوس کیا کہ خود میری بھی اسی انگلی میں شدید تکلیف ہو رہی ہے اور یہ تکلیف تین دن تک باقی رہی"۔

یہی مصنف مندرجہ ذیل امتیاز کو پیش کرتے ہیں جس کی کہ غالباً اکثر اشخاص

تائید کریں گے۔

"جلد پر تو میں ہر جگہ آسانی کے ساتھ ان حسوں کے پیدا کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہوں جن کا کہ اشارہ کیا جائے۔ مگر چونکہ ذہنی کوشش کے طویل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے میں صرف ان حسوں کو پیدا کر سکتا ہوں جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے طویل ہوتی ہیں جیسے کی گرمی سردی اور دباؤ کا احساس۔ گزیدال حسیں جیسے چبھن کاٹ ضرب وغیرہ کی حسیوں کا میں اعادہ کرنے سے قاصر ہوں کیونکہ میں ان کا یکا یک پوری شدت کے ساتھ تمثل کرنے سے قاصر ہوں۔ اول الذکر قسم کی حسیں میں جلد کے ہر حصے میں پیدا کر سکتا ہوں۔ اور ان کا اس قدر واضح وجلی ہو جانا ممکن ہوتا ہے کہ مجھے خواہ مخواہ اپنا ہاتھ جلد پر پھیرنا پڑتا ہے گویا یہ جلد پر ایک حقیقی ارتسام ہے"

میرس نے اپنی بصری تمثالات کے متعلق جو بیان دیا ہے وہ بہت دلچسپ ہے اس پر ہم اپنی اس تحقیق کو ختم کرتے ہیں جو مختلف اشخاص کی قوت تمثل میں معمولاً ہوتا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ بہت مشق کے بعد اس میں کامیاب ہوا ہوں کہ ذہنی بصری تمثالات کو جب چاہوں پیدا کر لوں۔ میں اپنے تمام اختبارات رات دن آنکھیں بند کئے کرتا رہا۔ ابتداءً یہ مجھے بہت ہی مشکل معلوم ہوتی تھیں۔ پہلے اختبارات میں جن میں کامیابی ہوئی بصری تصویر روشن معلوم ہوتی تھی اور سایوں کی کسی قدر کمزور اور نیلگوں روشنی ہوتی تھی۔ بعد کے اختبارات میں مجھے چیزیں تاریک نظر آتی تھیں اور ان کے گرد و پیش روشن ہوتے تھے۔ یا یوں کہو کہ مجھے ان کی حدود کے نقشے نظر آتے تھے جو سیاہ زمین پر روشن معلوم ہوتے تھے۔ ان نقشوں کو اس سے تو کم تشبیہ دے سکتا ہوں جو تختہ سیاہ پر چاک سے بنے ہوں لیکن وہ زیادہ اس سے مشابہ ہوتے ہیں کہ جیسے اندھیری دیوار پر فاسفورس سے نقشہ کھینچ دیا گیا ہو اگرچہ فاسفورس سے روشن دھویں بھی نظر آئیں گے جو میری تمثال کے خطوط میں مفقود تھے۔ مثلاً اگر میں یہ چاہتا کہ مجھے ایک چہرہ نظر آئے اور یہ منظور نہ ہو کہ کسی خاص شخص کا چہرہ ہو تو مجھے ایک سیاہ

زمین پر ایک جسم کے حدود کا نقشہ کھینچا ہوا نظر آتا۔ جب میں نے ڈاروِن اکبر کے ایک اختبار کا اعادہ کرنے کی کوشش کی تو مجھے صرف مہر کے کنارے نظر آئے جو سیاہ پائین پر روشن خطوط معلوم ہوتے تھے مگر بعض اوقات مہر عام طور پر سفید اور کنارے سیاہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس وقت نسبتہً اس کی زمین ہلکے رنگ کی معلوم ہوتی ہے بہت ہی جلد میں جب چاہتا تو سفید ڈاڑی سیاہ حاشیہ اور روشن زمین دیکھ لیتا اور جب چاہتا تو سیاہ ڈاڑی سفید حاشیہ کو تاریک زمین پر دیکھ لیتا۔ اب بھی جب چاہوں ایسا کر سکتا ہوں۔ طویل مشق کے بعد ...... ان اختبارات میں زیادہ کامیابی ہونے لگی۔ اب میں اپنی آنکھوں کے سامنے جس شے کا چاہوں تمثل کر سکتا ہوں اس کا رنگ روپ بالکل اصلی ہوگا۔ میں ان کو ہمیشہ کم و بیش ہلکی یا گہری زمین پر دیکھ سکتا ہوں جن میں تغیر بھی ہو جاتا ہے۔ معروف اور جانے پہچانے چہروں کا بھی میں بالکل واضح طور پر تمثل کر سکتا ہوں جن کے بالوں اور رخساروں کا رنگ بالکل اصلی ہوگا۔ مگر حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ چہرے مجھ کو حدود جسم کے خطوط میں نظر آتے ہیں حالانکہ جن کا پہلے اقتباس میں ذکر تھا وہ بالکل پورے چہرے تھے۔ ذیل میں ان اختبارات کے بعض آخری نتائج درج کیے جاتے ہیں۔

(۱) تصویروں کے پیدا ہونے کے کچھ عرصہ بعد یہ یا تو محو ہو جاتی ہیں یا دوسری تصویروں میں بدل جاتی ہیں اور اس میں تغیر کو روک نہیں سکتا۔

(۲) جب رنگ قطعی طور پر اس شے کا نہیں ہوتا تو میں ہمیشہ اس کو قابو میں نہیں رکھ سکتا۔ مثلاً ایک چہرہ مجھے کبھی نیلا نظر نہیں آتا بلکہ ہمیشہ اپنے قدرتی رنگ میں نظر آتا ہے۔ برخلاف اس کے سرخ کپڑے کو میں کبھی نیلے میں بدل سکتا ہوں۔

(۳) بعض اوقات میں خالص رنگوں کو بغیر اشیا کے دیکھنے میں کامیاب ہوا ہوں مگر اس حالت میں کل ساحت نظر [illegible] رنگین نظر آتا ہے۔

(۴) جن اشیا سے میں واقف نہیں ہوتا میرے ذہن کے محض اختراع ہوتی ہیں ان کا متشکل کرنے میں اکثر ناکام رہتا ہوں۔ ان کے بجائے اسی طرح کی

معروف اشیار نظر کے سامنے معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک مرتبہ میں نے اس کی کوشش کی کہ پیتل کی تلوار کا جس کا پیتل ہی کا قبضہ ہو تمثل کروں مگر اس کے بجائے ایک دوسری قسم کے قبضہ کا تمثل ہوا جو نسبتہً زیادہ عام ہے۔

(۵) "ان ذہنی تمثالات میں سے اکثر نے اپنے بعد تمثالات مابعد بھی چھوڑیں خصوصاً جب یہ زیادہ روشن ہوتی تھیں اور ان کے بعد آنکھیں فوراً کھول لی جاتی تھیں مثلاً میں نے چاندی کی رکاب کا خیال کیا اور اس کی طرف کچھ دیر تک دیکھتے رہنے کے بعد میں نے اپنی آنکھیں کھولیں اور پھر مجھے دیر تک اس کی تمثال مابعد نظر آتی رہیں۔"

"یہ اختبارات اس وقت سب سے زیادہ کامیاب ہوئے جب میں آنکھیں بند کر کے بالکل چپ چاپ چت لیٹ گیا۔ میں اپنے قریب کسی قسم کے شور کو برداشت نہ کر سکتا تھا کیونکہ اس سے تمثال اپنی اپنی شدت پر نہ آسکتی تھی۔ اب اختبارات اس قدر آسانی کے ساتھ کامیاب ہوتے ہیں کہ مجھے حیرت ہوتی ہے۔ پہلے ان میں مجھے اس قدر کامیابی کیوں نہ ہوتی تھی اور میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ ان میں ہر شخص کو کامیابی ہونی چاہئے۔ ان کے متعلق اہم بات یہ ہے کہ توجہ کو اس کی طرف پوری طرح سے مرکوز کرے اور ہر قسم کے مخل ارتسامات کو خارج کر کے تمثال کو پوری طور پر شدید بنالینا چاہیئے۔"

میرس کے تمثل میں آنکھیں کھولنے کے بعد جو منفی تمثالات مابعد پیدا ہوئیں وہ نہایت ہی دلچسپ تھیں۔ اگرچہ وہ نہایت ہی شاذ مظہر ہیں۔ جہاں تک میں جانتا ہوں اس قسم کے تجربہ کی صرف ایک رپورٹ شائع ہوئی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایسی حالت میں تمثل کے مطابق جو عصبی عمل ہوتا ہے اس میں وہ پورا حصہ شریک ہوگا جو اعمل حس کی حالت میں ہوتا حتیٰ کہ شبکیہ تک کو دخل ہوتا ہے۔ یہ بات ایک سوال کی طرف لے جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ عصبی عمل کونسا ہے جو تمثل کا باعث ہوتا ہے۔

وہ عصبی عمل جو تمثل کی تہ میں مضمر ہوتا ہے

عام طور پر یہ خیال ہے کہ تمثل کے وقت جو عصبی عمل ہوتا ہے وہ اسی عمل کی جو حس کے ادراک کے وقت ہوا تھا ایک نرم و کمزور شکل ہوتی ہے۔ پروفیسر بین لکھتے ہیں۔

"کیونکہ پہلے پہل جو حس ہوتی ہے وہ عصبی تموجات کو داخل دماغ سے آلات اظہار و حرکت تک منتشر کر دیتی ہے، مہیج خارجی کے ختم ہونے کے بعد اس حس کا باقی رہنا انھیں انتشاری تموجات کے جاری رہنے کی بنا پر ہو سکتا ہے جو غالباً شدت میں تو کم ہوں مگر اور کسی طرح سے مختلف نہیں ہوتے۔ کڑک کی آواز کے بعد کان اور دماغ میں جو تہلکہ باقی رہ جاتا ہے اس کو ذہنی دائروں میں گزرنا چاہئے اور اسی طرح سے عمل کرنا چاہئے جیسا کہ اصل آواز کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہمارے لئے یہ یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ اس حالت میں ارتسام اپنی جگہ بدل دیتا ہے یا نئے دائروں میں چلا جاتا ہے جن کے اندر اس کے باقی رکھنے کی خاص خاصیت ہوتی ہے۔ ہر وہ حصہ جس میں اس تہلکہ کے بعد تحریک ہوتی ہے ضروری ہے کہ اس میں اسی تہلکہ سے تحریک پیدا ہوتی ہو اور زیادہ شدت سے پیدا ہوتی ہو۔ بس شدت کا صرف اس قدر فرق ہے ورنہ تو حس کا واقعہ کے بعد موجود ہونا ایسا ہی جیسا کہ خود واقعہ کی حالت میں موجود ہونا۔ اب اگر ان ارتسامات کے متعلق جو علت کے ختم ہونے کے بعد باقی رہتے ہیں یہ صورت ہے تو ان ارتسامات کے متعلق ہم کو کیا رائے قائم کرنی چاہئے جن کا اعادہ صرف ذہنی واقعات ہی سے ہوتا ہے یا جو اصل کی مدد کے بغیر عالم وجود میں آتے ہیں جیسا کہ معمولی یاد کی صورت میں ہوتا ہے۔ صرف ایک جواب قابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ جس احساس کا احیاء ہوتا ہے وہ انھیں حصوں پر قابض ہوتا ہے اور اسی طرح سے قابض ہوتا ہے جس طرح سے کہ اصل احساس ہوتا ہے۔ نہ تو یہ کسی دوسرے حصہ پر قابض ہوتا ہے

اور نہ کسی دوسرے طرز پر۔ میرا خیال ہے کہ اگر قدیم ترین فلاسفہ کو وہ علم حاصل ہوتا جو دماغ کے متعلق ہم کو ہے تو وہ بھی یہی مفروضہ قائم کرتے۔ کیونکہ گزشتہ احساس اگر ان آلات میں نہ رہے جن میں کہ یہ موجودہ حالت میں تھا تو پھر کہاں رہے۔ اسی طرح سے اس کی عینیت باقی رہ سکتی ہے جو احساس دوسرے حصوں میں ہوگا وہ اس سے مختلف ہوگا"۔

پروفیسر بین کے بیان سے یہ بات واضح نہ ہوئی کہ انھیں حصوں سے مراد دماغ کے داخلی حصے ہیں یا حوالی کے بھی وہی حصے مراد ہیں جو کہ اصل احساس کا مسکن تھے۔ جو مثالیں کہ وہ خود دینا چاہتے ہیں وہ سب کی سب تمثلی حرکات کی صورتیں ہیں جن میں اس میں شک نہیں کہ آلات حوالی متاثر ہوتے ہیں کیونکہ فی الواقع کمزور قسم کی حرکات تصور کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ اس کی ہم کو امید رکھنی چاہیئے کہ کل توجہات دماغ میں آگے کی طرف دوڑنے اور نظام عضلی میں خارج ہو جانے پر مائل ہوتے ہیں۔ اور تصور حرکت اس پر خاص سہولت کے ساتھ مائل ہوتا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ آیا تموجات لوٹتے بھی ہیں۔ جس حالت میں یہ ہو کہ اگر بصری مرکز ائتلاف سے متہیج ہو اور بصری معروض کا تمثل کیا جائے تو ایک موج شبکیہ کی طرف بھی دوڑ جائے گی اور اس کو دوسرے قطعات کے ساتھ ہمدردانہ طور پر متہیج کرے گی۔ بہ الفاظ دیگر سوال یہ ہے کہ آیا حوالی کے آلات داخل سے متہیج ہو سکتے ہیں یا صرف خارج ہی سے ہوتے ہیں۔ اس امر کے متعلق پروفیسر بین کی اشتلہ تقریباً خاموش ہیں۔ جو کچھ وہ کہتے ہیں وہ صرف اس قدر ہے۔

"یہ ہو سکتا ہے کہ ہم ہاتھ پر چوٹ لگنے کا خیال اس شدت سے کریں کہ اس میں واقعی سوزش محسوس ہونے لگے۔ اگر توجہ جسم کے کسی حصہ کی طرف بہت زیادہ مبذول ہوگی مثلاً پاؤں کے انگوٹھے کی طرف تو اس سے اس حصہ میں ایک طرح کا احساس پیدا ہونا ضروری ہے جس کی ہم توجیہ صرف یہ فرض کر کے کر سکتے ہیں کہ اس کی طرف ایک احیا شدہ عصبی تموج بہہ جاتا ہے جس سے ایک قسم کی جھوٹی حس پیدا ہوتی ہے۔ داخل کا ایک اثر خارج کے اس اثر کی نقل کرتا ہے جو اصل حس کے وقت ہوتا ہے"۔

اگر میں اپنے تجربہ سے فیصلہ کروں تو کہہ سکتا ہوں کہ اس قسم کے تمام احساسات ان حرکی تموجات سے تعلق رکھتے ہیں جو جلد پر حملہ آور ہوتے ہیں اور اس میں ان عضلات کو منقبض کرتے ہیں جن میں اگر بڑے پیمانے پر انقباض ہو تو رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ میں کتنا ہی تمثل کروں مگر میری جلد کے اندر اس وقت تک کوئی احساس پیدا نہیں ہوتا جب تک خود جلد کی حالت میں تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ آلات حس کا بر بنائے تمثل براہ راست متہیج ہونے کا اگر وجود بھی ہے تو بہت ہی شاذ ہوتا ہے۔ تمثل کی معمولی صورتوں میں یہ فرض کرنا زیادہ قرین اصلیت معلوم ہوتا ہے کہ اس عمل کا مرکز محض دماغ ہے اور آلات حس کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔ اس نتیجہ کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

(۱) تمثل میں عمل کا نقطۂ آغاز دماغ میں ہونا چاہیئے۔ اب ہم اس امر سے واقف ہیں کہ نظام عصبی میں تموجات ایک طرف کو بہتے ہیں۔ اور ان حالتوں میں حوالی کے آلات حس کے متہیج ہونے کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ تموج الٹا بہے۔

(۲) تمثلی معروضات اور حسی معروضات میں شعوری کیفیت کا ایک ایسا فرق ہوتا ہے جس کو تقریباً مطلق کہہ سکتے ہیں۔ تخیل کی زندہ ترین تمثال اور کمزور سے کمزور حس کے مابین اشتباہ نہیں ہو سکتا۔ حسی معروض کے اندر ایسی حقیقت اور خارجیت ہوتی ہے جو معروض تمثل میں قطعاً نہیں ہوتی۔ علاوہ بریں جیسا کہ فشنر کہتا ہے تمثل میں توجہ کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ پلٹ کر دماغ کی طرف مبذول ہو رہی ہے۔ حس میں (حتیٰ کہ تمثالات مابعد کی حسوں تک میں) یہ آلہ حس کی طرف مبذول ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں عملوں کے مابین کیفیت کا فرق ہے محض کمیت کا نہیں۔ اگر آواز کی حس محض ایک قوی تمثل ہوتی اور اس کا تمثل ایک کمزور حس تو ان کے مابین ایک حد ایسی بھی ہوتی جہاں کہ ہم یہ نہ کہہ سکتے کہ آیا ہم کو آواز کا قوی تمثل ہو رہا ہے یا کمزور حس کا۔ موجودہ حس کا کسی سابقہ حس کے ساتھ بذریعہ تمثل مقابلہ کرتے وقت ہم کو اکثر یہ خیال ہوتا ہے کہ تمثلی حس زیادہ قوی ہے۔ اگر تمثل حسی عمل کا کمزور تہیج ہو تو اس کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

ان دلائل پر مندرجہ ذیل اعتراضات ہوسکتے ہیں

دلیل نمبر ۱ کا جواب یہ ہے کہ تموج کا پیچھے کی جانب لوٹنا ثابت ہے چنانچہ یہ میرس اور فیری کی منفی تمثالات ما بعد میں عصب بصری کے واسطے سے لوٹتا ہے۔ پس یہ پیچھے کی طرف لوٹ سکتا ہے۔ لہذا یہ کسی حد تک ہر قسم کے تمثل میں بھی لوٹ سکتا ہے۔

دلیل نمبر ۲ کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی علے الاطلاق فرق نہیں ہوتا اور حس تمثل میں جہاں کہ حس اس قدر کمزور ہو کہ بس اس کا یونہی ادراک ہوسکے امتیاز مشکل ہوتا ہے۔ شب کے وقت جب کسی دور کے گھنٹے کی آواز سنتے ہیں تو ہمارا تمثل تال میل اور آواز دونوں کا اعادہ کرسکتا ہے اور اکثر یہ بتانا دشوار ہوتا ہے کہ فی الحقیقت آخری ضرب کی آواز کونسی تھی۔ اسی طرح سے اگر بچہ گھر کے کسی دور کے حصہ میں روتا ہو تو ہم پورے یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ اس کے رونے کی آواز ہمارے کان میں ہنوز آرہی ہے یا ہم کو آواز کا محض تمثل ہے۔ بعض سارنگی بجانے والے اس کیفیت سے فائدہ اٹھاتے ہیں اور سُر کے ختم ہوچکنے کے بعد بھی وہ کمان کو اس طرح سے چلاتے رہتے ہیں کہ گویا بجا رہے ہیں مگر اس کو تاروں سے مس نہیں ہونے دیتے۔ سننے والا پہلی آواز سے ذرا مدھم آواز سنتا ہے۔ اور یہ مظہر محض سماعت ہی تک محدود نہیں ہے۔

"اگر ہم پانی کی سطح تک اپنی انگلی کو آہستہ آہستہ لائیں تو ہم کو اس لمحہ کے متعلق جب انگلی فی الحقیقت بھیگتی ہے اکثر دھوکہ ہو جاتا ہے۔ جن مریضوں پر بغیر بے ہوش کیے عمل جراحی کرتے ہیں وہ بحالت خوف ڈاکٹر کے نشتر کی تکلیف اس کے لگنے سے پہلے ہی محسوس کرنے لگتا ہے۔"

بصری ادراک سے اس کی لاتعداد مثالیں دستیاب ہوسکتی ہیں جس میں کہ ایک ہی بصری حس کا ادراک ذہن کی ترجمانی کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔

آئندہ دو بابوں میں اس کی بہت سی مثالیں ہمارے سامنے آئیں گی۔ اور باب ۱۹ میں اسی قسم کے مغالطے اور حسوں کے متعلق بھی بیان کئے جائیں گے۔ اگر ان تمام واقعات کو جمع کر کے دیکھا جائے تو ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ تمثلی اور حسی معروضات کے مابین جو فرق ہے وہ اس قدر مطلق نہیں جتنا کہ دعوی کیا گیا ہے اور تمثل و حس کی تہ میں جو قشری اعمال مضمر ہیں وہ اس قدر ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہوتے جس قدر کہ انسان بادی النظر میں ان کو علیحدہ تسلیم کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ اس امر کا کہ حوالی کے حسی اعمال معمولاً تمثل میں دخل رکھتے ہیں بظاہر کچھ زیادہ امکان معلوم نہیں ہوتا۔ اس سے قطعی انکار نہیں ہو سکتا کہ بعض اوقات یہ اعمال قشر دماغ میں پیدا ہو کر اپنے ہیجان کو حوالی کی طرف ممتد کر دیتے ہیں۔

پس عمل تمثل عمل حس کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر حقیقی و اصلی حسوں کی ابتدا مرکز سے بھی ہو سکتی ہے۔ جب ادراک خارج سے بحث کرتے وقت ہم اوہام سے بحث کریں گے تو ہم کو معلوم ہوگا کہ یہ واقعہ کوئی نادر الوجود نہیں ہے۔ مگر فی الحال ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ یہ دونوں اعمال معمولاً ایک دوسرے میں منتقل نہیں ہوتے۔ اور اس کی ہم کو تحقیق کرنی چاہیئے کہ کیوں ایسا نہیں ہوتا۔ اس کی دو وجہوں میں سے ایک وجہ ہونی چاہیئے۔

(۱) یا تو حسی اعمال کا مرکز تمثلی اعمال سے علیحدہ ہے یا۔

(۲) مرکز تو ان کا ایک ہی ہے مگر حسی اعمال کے اندر اس قدر شدت ہوتی ہے جو معمولی حالات میں قشری مرکزوں کے تموجات تہیج نہیں کر سکتے اور جس کے تہیج کے لئے حوالی کے تموجات کی ضرورت ہوتی ہے۔

باب ۲ صفحہ ۴۹-۱۵ میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یہ تو یقینی معلوم ہوتا ہے کہ تمثلی عمل اور حسی عمل میں مقام کا نہیں بلکہ شدت کا فرق ہوتا ہے۔ ادنی حیوانات میں تو جو کچھ بھی ہو مگر انسانوں میں تو اس مفروضہ کی تائید میں کہ تصوری اور حسی مرکز علیحدہ ہوتے ہیں واقعات مشاہدہ پیش نہیں کئے جا سکتے۔ دماغ کے عقبی حصے کے ضائع کر دینے سے انسان کے اندر جو نیم کوری کا نقص پیدا ہوتا ہے اس سے محض بصری تصورات ہی معدوم نہیں ہو جاتے بلکہ حسی اعتبار سے بھی انسان

کور ہو جاتا ہے۔ اگر ادنیٰ بصری حسوں کے مرکز قشر دماغ سے نیچے ہوتے تو ان حالتوں میں مریضوں کو روشنی اور تاریکی کا احساس ہوتا۔ چونکہ اس نصف حصے سے جو ضائع ہو جاتا ہے وہ اس ارتسام کو بھی محسوس نہیں کرتے اس لئے ہم کو فرض کرنا پڑتا ہے کہ قشر سے نیچے کسی قسم کے بصری مرکز نہیں ہیں اور اجسام رباعیہ اور زیرین بصری عقود وعضلات چشم کی اضطراری حرکت کے اعضا ہیں اور شعوری نظر کے نہیں۔ علاوہ برایں ایسے واقعات نہیں ملتے جو ہم کو یہ خیال کرنے پر مجبور کرتے ہوں کہ عقبی قشر کے اندر ایک حصہ تو محض حس سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا محض تصور و تمثل سے۔ جن مرضی حالتوں کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ان سے یہ ثابت ہوتے ہیں ان کی توجیہ بصری اور دیگر مرکزوں کے مابین اختلالات امالہ سے بہتر طور پر ہو جاتی ہے (دیکھو صفحہ ۵۰)۔ نیم کوری کی بدتر صورتوں میں مریض کے تمثالات بھی روشنی کی حسیت کے ساتھ تشریف لے جاتے ہیں۔ یہ اس قدر کامل طور پر باطل ہوتے ہیں کہ مریض کو یہ علم ہی نہیں ہوتا کہ مجھ کو ہوا کیا ہے۔ یہ محسوس کرنے کے لئے کہ انسان نصف ساحت نظر کے دیکھنے سے معذور ہے۔ یہ ضروری ہے کہ اس کو اس حصہ کے وجود کا تصور تو ہو۔ لیکن ان مریضوں کو اس کا علم اس وقت ہوتا ہے جب ڈاکٹر ان کو بتاتا ہے وہ تو صرف اتنا جانتے ہیں کہ ہماری آنکھوں میں کچھ نقص ہے۔ جس شئے کا تم کو کوئی تصور ہی نہ ہو اس کی کمی کو تم محسوس نہیں کر سکتے۔ اور ان مریضوں کے اس کی کمی کو قطعی طور پر محسوس نہ کرنے کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ذہن سے اس کا تصور اور اس کی یاد تک مٹ جاتی ہے۔ جس شخص کی محض آنکھیں نابینا ہوں وہ اندھیرے کو محسوس کرتا ہے۔ مگر جس شخص کے بصری مرکز کور ہو جاتے ہیں وہ اپنی شبکیہ کے ان حصوں سے جن کا تعلق دماغی ضرر سے ہوتا ہے اسی طرح سے تاریکی کو نہیں دیکھ سکتا جس طرح سے وہ اپنی پشت کی جلد سے نہیں دیکھ سکتا۔ وہ ساحت نظر کے اس حصے سے دیکھ ہی نہیں سکتا۔ اور نہ وہ اس روشنی کا خیال کر سکتا ہے جس کو اسے اس حصے میں محسوس کرنا چاہیئے تھا کیونکہ اس جزو کے وہاں موجود ہونے کا خیال ہی اس کے ذہن سے منقطع ہو جاتا ہے۔

اب اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ حس و تمثل ایک ہی مرکز کی فعلیت کا نتیجہ ہیں تو ہم کو

اس کی ایک نہایت ہی عمدہ نایتی وجہ معلوم ہو جائے گی کہ اس کو ان مرکزوں میں مختلف قسم کے اعمال کے کیوں مطابق ہونا چاہئے اور اس عمل کو جس سے کہ یہ حس ہوتی ہے کہ شے فی الحقیقت سامنے ہے کیوں صرف حوالی کے تموجات سے متہیج ہونا چاہئے اور گردوپیش کے تشری عضوں سے متہیج نہ ہونا چاہئے۔ مختصر یہ کہ اس سے ہم کو اس کی وجہ معلوم ہوسکتی ہے کہ حسی عمل کو معمولی تصوری اعمال سے جو کتنے ہی شدید کیوں نہ ہوں کیوں علٰحدہ ہونا چاہئے۔ ڈاکٹر منسٹربرگ ٹھیک کہتے ہیں ۔

" اگر یہ خاص نظم نہ ہوتا تو ہم حقیقت اور واہمہ میں امتیاز نہ کرسکتے۔ ہمارا عمل گردوپیش کے واقعات سے مطابق نہ ہوتا بلکہ غیرموزون اور بے معنی ہوتا۔ اور ہم خود کو زندہ نہ رکھ سکتے .... پس یہ امر کہ ہمارے افکار اور یاد ہماری حسوں کی نقول ہوتی ہیں جن کی شدت نہایت ہی کم ہو جاتی ہے ایسا نتیجہ ہے جو آلۂ دماغی کے اپنے ماحول کے ساتھ فطرتاً مطابق ہونے سے از روئے منطق مستنبط ہوسکتا ہے۔"

میکانکی اعتبار سے تصوری اور حسی اقسام عمل کے اختلاف کے یہ معنی ہونے چاہئیں کہ جب زیادہ سے زیادہ شدت وقوع میں آجاتی ہے تو ایک قسم کی مزاحمت واقع ہوتی ہے جس پر صرف ایک دوسری قسم کی قوت غلبہ پاسکتی ہے۔ حوالی کے تموج وہ دوسری قوت ہوتے ہیں اور مزاحمت کے رفع ہو جانے کے بعد جو کچھ ہوتا ہے وہ حسی عمل ہوتا ہے ہم یہ فرض کرسکتے ہیں کہ آخرالذکر صورت میں عصبی مادے میں نسبتہً شدید قسم کا تلاطم وانتشار ہوتا ہے جس کا اس وقت اور اوقات کی نسبت زیادہ دور تک دہکا کہ جاتا ہے۔

اب ہم اس مزاحمت کا تعقل کس طرح پر کریں جو اس قسم کے انتشار کے وقوع پذیر ہونے میں مانع ہوتی ہے اور عمل میں کسی قسم کی شدت پیدا نہیں ہونے دیتی۔ یہ مزاحمت یا تو داخلی ہونی چاہئے یعنی خود عصبی مکثرات کی لسّگی کی کوئی قوت یا کوئی خارجی اثر ہونا چاہئے جو دیگر قشری خلایا کی وجہ سے ہو۔ جب ہم عمل وہم کے مطالعہ تک پہونچیں گے تو اس وقت معلوم ہوگا کہ دونوں اعمال کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ غالباً ہمارے دماغی خلایا میں کثراتی انجماد کی ایک مقدار ہوتی ہے جس کے رفع کرنے کے لئے

تحریبی توانائی کے اچانک ہجوم کی ضرورت ہوتی ہے۔ حوالی کے درآئندہ توجہات یہ توانائی ابتدا ہی سے رکھتے ہیں۔ گرووپیش کے قشری حلقوں میں یہ توانائی پیدا ہو سکتی اگر یہ اس مرکز میں جمع ہو سکتے جس سے ہم بحث کر رہے ہیں۔ مگر چونکہ بیداری کے اوقات میں ہر مرکز دوسرے مرکزوں سے ائتلافی راستوں کے ذریعہ سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اس قسم کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔ قشری توجہات اندر کی طرف آتے ہی باہر کی جانب لوٹ جاتے ہیں اور دوسرے تصورات کو تہیج کر دیتے ہیں۔ خلایا میں تناؤ کی سطح پھٹ پڑنے کی حد تک بلند نہیں ہوتی۔ اس لئے یہ حالت صرف حوالی کے اچانک توجہات سے پیدا ہوتی ہے ورنہ ہوتی ہی نہیں۔



باب نوزدہم

ادراک اشیاء

ادراک و حس کا موازنہ

صفحہ ، پر بیان کر چکے ہیں کہ خالص حس ایک ایسا انتزاع ہے جس کا سن شعور میں کبھی تحقق نہیں ہوتا۔ جو شئے ہمارے آلات حس کو متاثر کرتی ہے وہ صرف ان کو متاثر ہی نہیں کرتی بلکہ اس کے علاوہ اور بھی کچھ کرتی ہے۔ یہ دماغی نصف کروں میں ایسے اعمال پیدا کر دیتی ہے جو ایک حد تک اس عضو کے اندر تجربات ماضی کے نظم و ترتیب پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان تجربات کے نتائج کی شعور میں تصورات سے تعبیر کی جاتی ہے اور حس انھیں تصورات کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ ان تصورات میں سب سے پہلا تصور اس شئے کا ہوتا ہے جس میں یہ صفت حسی موجود ہوتی ہے۔ جو مخصوص مادی چیزیں حاسہ کے سامنے موجود ہوتی ہیں ان کے شعور کو آج کل ادراک کہتے ہیں۔ اس قسم کی چیزوں کے شعور میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ ممکن ہے یہ محض شئے کے نام اور اس کے ضروری اوصاف ہی تک محدود رہو۔ یا ممکن ہے کہ یہ شعور اس شئے کی نسبتہً بعیدی نسبتوں کا ہو۔ نسبتہً خالی اور پر شعور کے

مابین کوئی قطعی امتیاز قائم کرنا مشکل ہے۔ کیونکہ ہم جس وقت پہلی اور ابتدائی حس سے گزر جاتے ہیں تو ہمارا کل شعور تصور انگیز ہو جاتا ہے۔ اور ذہن کے مختلف انتقالات بتدریج ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں۔ کیونکہ یہ سب ائتلاف کی نفسیاتی مشینری کے نتائج ہوتے ہیں۔ ائتلافی اعمال نسبتہً بلا واسطہ شعور میں کم اور نسبتہً بعیدی شعور میں زیادہ عمل کرتے ہیں۔

پس ادراک و حس میں یہ فرق ہے کہ ادراک میں معروض حس کے ساتھ بعیدی واقعات کا بھی ائتلاف ہوتا ہے۔

جب میں اپنی آنکھیں اس کاغذ سے اٹھاتا ہوں جس پر کہ میں لکھ رہا ہوں تو میں کرسیاں میز اور اپنے کمرے کی دیواریں دیکھتا ہوں اور ان میں سے ہر شئے ایک خاص فاصلے پر ہے اور اپنی صورت شکل کے مطابق معلوم ہوتی ہے۔ میں کھڑکی سے سر نکال کر جو دیکھتا ہوں تو درخت مرغزار گھوڑے بیل اور دور کی پہاڑیاں نظر آتی ہیں۔ ان میں سے ہر شئے مجھے مناسب قدو قامت مناسب شکل وصورت اور مناسب فاصلے پر نظر آتی ہے۔ اور یہ جزئیات اسی طرح سے آنکھ کی بلا واسطہ معلومات معلوم ہوتی ہیں جس طرح کہ رنگ جو مجھ کو اس سے نظر آتے ہیں۔ مگر فلسفہ نے اس بات کو تحقیق کر لیا ہے کہ ہم کو آنکھ کے ذریعہ سے رنگوں کی حسوں کے علاوہ اور کسی شئے کا احساس نہیں ہوتا۔..... تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ ہم کو آنکھ کے ذریعہ سے قدو قامت شکل وصورت اور فاصلے کا صحیح علم ہوتا ہے۔ محض ائتلاف کی بنا پر۔ شکل وصورت خط و خال قدو قامت کے اعتبار سے ایک جسم کے رنگ مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن رنگوں کی حسیں اور وہ جن کو ہم یہاں بہ نظر اختصار امتداد شکل اور فاصلے کی حسیں کہتے ہیں وہ اس کثرت سے متحد ہوتی ہیں اور ان کا ایک ساتھ احساس ہوا ہے کہ رنگ کی حس کا تجربہ امتداد شکل صورت و فاصلہ کے تصورات پیدا کئے بغیر نہیں رہتا اور یہ اس کے ساتھ اس قدر متحد ہوتے ہیں کہ یہی نہیں کہ ان کو کبھی علیحدہ نہیں کیا جا سکتا بلکہ ان کے متعلق فی الحقیقت یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ نظر آتے ہیں۔ شکل فاصلہ وغیرہ کا منظر جو بظاہر سادہ حس معلوم ہوتا ہے در اصل شعور کی

ایک پیچیدہ حالت ہوتی ہے۔ یہ ایک سلسلہ ہوتی ہے جس میں مقدم یعنی رنگ کی حس اور تالی یعنی چند تصورات اس قدر ائتلاف کے ذریعہ باہمدگر وابستہ ومربوط ہو جاتے ہیں کہ یہ ایک تصور ہی نہیں بلکہ ایک حس معلوم ہوتے ہیں۔"

جیمس ل کی اس عبارت میں اس نظریے کو نہایت واضح طور پر پیش کیا گیا ہے جس کو سب سے پہلے برکلے نے اپنے نظریہ بصر میں نفسیات کا ایک لازمی جزو بنا دیا۔ برکلے ہماری بصری حسوں کو لفظوں سے تشبیہ دیا کرتا تھا جو محض علامات ہوتی ہیں جن کے ذریعہ سے متکلم کے معنی سمجھ میں آتے ہیں۔ جس طرح سے وہ آوازیں جن کو لفظ کہتے ہیں ان تصورات سے جو ان سے سمجھ میں آتے ہیں کوئی داخلی نسبت نہیں رکھتیں اسی طرح سے برکلے کے نزدیک بصری حسوں کو بھی ان اشیاء سے جن کے موجود ہونے کی یہ ہم کو خبر دیتی ہیں کوئی داخلی نسبت نہیں ہوتی۔ یہ چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو انسان مس کر سکتا ہے۔ ان کے حقیقی خواص جیسے شکل وصورت قد وقامت حجم وضع وغیرہ صرف خود کو لمس کے ذریعہ سے ظاہر کرتی ہیں۔ لیکن بصری علامات اور لمسی معنی عادت دیرینہ کی وجہ سے اس قدر مل کر ایک ہو گئے ہیں اور مدتوں سے زبان کے استعمال اور اس پر غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے یہ بات ہمارے خیالات میں اس قدر راسخ ہو گئی ہے کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ کل معروض لمسی اور بصری، ایک سادہ اور لاتجزی عمل سے نظر آتا ہے۔

پس دماغ کے حسی اور محاکاتی اعمال دونوں مل کر ہمارے ادراکات کے ما فیہ پیدا کرتے ہیں۔ ہر مقرون جزئی و مادی شے ایسے حسی اوصاف کا مجمع ہوتی ہے جن سے ہم مختلف اوقات میں واقف ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض اوصاف کو اس لحاظ سے کہ نسبتہً زیادہ مستقل اور دلچسپ یا عملی اعتبار سے اہم ہوتے ہیں ہم اشیا کے اجزائے اصلیہ قرار دیتے ہیں۔ شکل ضخامت حجم وغیرہ اس قسم کے اوصاف ہیں۔ اور اوصاف چونکہ نسبتہً غیر پائیدار ہوتے ہیں اس لئے ہم ان کو عارضی یا غیر اصلی کہتے ہیں۔ اول الذکر اوصاف کو ہم اس کی حقیقت اور ثانی الذکر کو اس کا ظاہر کہتے ہیں۔ مثلاً میں ایک آواز سنتا ہوں اور اس کو سن کر کہتا ہوں کہ گھوڑا گاڑی

جا رہی ہے۔ لیکن گھوڑا گاڑی کی آواز تو گھوڑا گاڑی نہیں ہے۔ بلکہ یہ تو اس کے سب سے غیر اہم اظہارات میں سے ہے۔ اصلی گھوڑا گاڑی ایک محسوس ہونے والی اور نظر آنے والی شئے ہے جس کو آواز میرے تخیل میں پیدا کر دیتی ہے اسی طرح سے جب ایک بادامی رنگ کی بصری تصویر میرے سامنے آجاتی ہے جس کے خطوط متوازی نہیں ہیں جس کے زاوئے مختلف قسم کے ہیں اور میں اس کو اپنے کتب خانے کی بڑی مستطیل میز کہتا ہوں۔ یہ تصویر میز نہیں ہے۔ یہ ایسی بھی نہیں ہے جیسی کہ میز سامنے سے دیکھنے پر آنکھوں کو نظر آتی ہے۔ یہ میز کے تین پہلوؤں کی بگڑی ہوئی تناظری تصویر ہے جس کا مجھے کم و بیش پورا ادراک ہوتا ہے۔ میز کی پشت اس کے نوکیلے کونے اس کی لمبائی چوڑائی اس کا وزن یہ سب ایسی خصوصیات ہیں جن کا مجھے اس کے دیکھتے وقت ایسا ہی شعور ہوتا ہے جیسا کہ خود اس کے نام کا۔ اس کے نام کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا محض دستور پر مبنی ہے ورنہ اس کی پشت جسامت مربع پن وغیرہ کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔

ریڈ صاحب نے سچ کہا ہے کہ فطرت اپنے معاملات میں کفایت شعار واقع ہوئی ہے اور وہ ہم کو ایسا علم دینے کے لئے جو تجربہ اور عادت سے آسانی کے ساتھ حاصل ہو سکتا ہو کسی خاص جبلت کو مقرر نہیں کرتی۔ محاکات سے پیدا شدہ لمسی اور بصری احساسات موجودہ احساس سے شیرازہ بند ہو کر ایک شئے کی وحدت میں منسلک ہو جاتے ہیں جس کے لئے ایک نام ہوتا ہے یہ پیچیدہ چیزیں ہیں جن سے واقعی میری ادراکی تمیز بنی ہے بچے باصرہ اور سامعہ کی طویل تعلیم و تربیت کے بعد ہی ان حقائق کا ادراک کر سکتے ہیں جو سن رسیدہ لوگوں کو ہوتا ہے۔ ہر قسم کا ادراک اکتسابی ہوتا ہے۔

پس ادراک کی تعریف سلے کے الفاظ میں اس طرح سے کی جا سکتی ہے کہ یہ وہ عمل ہے جس کے ذریعہ سے ذہن

ایک ارتسام حسی کے ساتھ احیا شدہ حسوں کا جلو زیادہ کرتا ہے واقعی یا احیاء شدہ حسوں کا کل مجموعہ ایک فعل ادراک کی صورت میں مجسم اور مربوط ہو جاتا ہے یعنی ایک شئے جو اس وقت ایک خاص مقام یا حلقہ مکان میں موجود ہے

اس کا وقوف یا فہم بظاہر فوری ہونے لگتا ہے ''

ہر پڑھنے والے کا ذہن اس عمل کی جس کو یہاں بیان کیا گیا ہے بہت سی مثالیں فراہم کرلے گا۔ لہذا ان کا لکھنا غیر ضروری بھی ہے اور پریشان کن بھی۔ ادراک مکان کے باب میں بعض زیادہ دلچسپ مثالیں ہم بیان کرچکے ہیں۔ کیونکہ ہمارے شکل اور وضع کے ادراک میں یہ فیصلہ کرنا درحقیقت مشکل ہوتا ہے کہ معروض کی جو ہم کو حس ہورہی ہے اس میں سے کس قدر تجربات ماضی کے اعادہ پر مبنی ہے اور کس قدر آنکھ کی فوری حسوں پر مبنی ہے۔ اس لئے ہم اس باب میں ادراکی عمل کے متعلق کچھ عام باتیں ہی بیان کریں گے۔

پہلی بات کا تعلق ارتباط (Integration) سے ہے جس کے متعلق سلے صاحب یہ کہتے ہیں کہ یہ موجود اور غیر موجود (یعنی محض استحضاری) حسوں کے مابین ہوتا ہے۔ دماغی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ان الفاظ کے معنی اس کے علاوہ کچھ نہیں ہیں کہ آلات حس سے جو عمل پیدا ہوا تھا وہ ان مختلف راستوں میں پھیل گیا ہے جو عادت نے نصف کروں میں پہلے سے پیدا کردیئے تھے اور بجائے اس کے کہ ہم کو ایسا شعور جو سادہ حسی عمل کے متلازم ہو ہم کو وہ شعور ہوتا ہے جو اس سے نسبتہً پیچیدہ عمل کے متلازم ہوتا ہے۔ یہ نسبتہً زیادہ پیچیدہ معروض کی حس ہوتی ہے اور بجائے اس سادہ معروض کے شعور ہونے کے جو ایسے اوصاف وصفات پر مشتمل ہوتا ہے جن سے ہمارے حواس کے اعصاب واقعاً مرتسم ہوتے ہیں ہم کو کل شئے کا شعور ہوتا ہے۔ اس شعور میں وہ وحدت ہونی چاہیئے جو ہمارے سیلان فکر کے ہر حصہ میں اس وقت تک ہونی چاہیئے جب تک کہ اس کا خارجی مافیہ حسی طور پر متغیر نہ ہو۔ اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ہم کو یقیناً وہ نہ کہنا چاہیئے جو معمولاً نفسیاتی کہتے ہیں اور ادراک کو بین نفسی وحدتوں کا مجموعہ بناتے ہیں جس میں موجودہ حس اور ماضی کی لاتعداد تمثالات اس طرح پر مرتبط ہیں کہ ان کا بیان میں آنا مشکل ہے۔ ادراک ذہن کی ایک واحد غیر منقسم حالت ہوتی ہے اس کے سوا وہ کچھ نہیں جیسا کہ میں اکثر کہہ چکا ہوں۔

بہت سی صورتوں میں حسی اور تناظری عمل کے مابین اضافی کے ساتھ موازنہ

ہو سکتا ہے۔ موازنہ کرنے پر ہم دیکھتے ہیں کہ ذہن کی نسبتہً بلند حالت میں معروض کے ان حصوں سے جن کا ارتسام ہوتا ہے استحضاری حصہ کے ساتھ دقوف ہونے کی بنا پر بہت فرق واقع ہو جاتا ہے۔ ان کی حسی کیفیت ہمارے دیکھتے دیکھتے تغیر ہو جاتی ہے۔ اس فرانسیسی فقرہ کو لو "pas de lieu Rhone que nous" انسان بار بار پڑھے جائے مگر اس کی آوازیں اس انگریزی فقرے (paddle your own canœ) کی آوازوں کے مطابق معلوم نہ ہوں گی۔ جونہی انگریزی مفہوم پیدا ہوا آوازیں خود بخود بدلتی معلوم ہوتی ہیں۔ لفظی آوازوں کا اپنے معنی کے ساتھ عموماً بیک وقت ادراک ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ اتلافی علائق چند لمحوں کے لئے دب جاتے ہیں (کیونکہ ذہن دوسرے خیالات میں مشغول ہوتا ہے) اور الفاظ کان پر محض سمعی حسوں کی گونج کی طرح سے باقی رہتے ہیں۔ پھر تھوڑی دیر بعد ان کا مفہوم یک بیک سمجھ میں آتا ہے۔ معنی سمجھ جانے کے ساتھ ہی لفظ کے احساس میں بھی حیرت انگیز تغیر ہو جاتا ہے۔ خود اپنی زبان ہم کو بہت ہی عجیب و غریب معلوم ہو اگر ہم اس کو اجنبیوں سے سنیں مگر سمجھیں نہیں۔ آواز کا اتار چڑھاؤ اور حروف کی عجیب و غریب آوازیں ہمارے کانوں کو ایسی معلوم ہوں گی جس کا اب ہم کوئی تصور نہیں کر سکتے۔ فرانسیسی کہتے ہیں کہ انگریزی ہم کو پرندوں کی بولی معلوم ہوتی ہے اور یہ اثر کبھی کسی انگریز کے کان پر نہیں ہوتا۔ ہم انگریزوں میں سے اکثر روسی زبان کی آواز کے متعلق یہی کہیں گے۔ ہم سب کو احساس ہے کہ جرمن زبان میں آواز کے اتار چڑھاؤ بہت سخت اور حلقی و شفتی آوازیں بہت زیادہ ہوتی ہیں۔ لیکن اس کا کسی جرمن کو احساس نہیں ہوتا۔

غالباً یہی وجہ ہوگی کہ اگر کسی چھپے ہوئے لفظ کو لے کر اس کا دیر تک اعادہ کرتے رہیں تو آخر میں یہ بالکل ایک غیر فطری شکل اختیار کر لیتا ہے۔ متعلم اسی صفحہ کے کسی لفظ کو لے کر امتحان کر لے۔ اسے بہت ہی جلد اس امر پر حیرت ہونے لگے گی کہ یہی لفظ ہے جس کو میں اس معنی میں عمر بھر سے استعمال کر رہا ہوں۔ یہ اس کی طرف کاغذ سے مصنوعی آنکھ کی طرح ہے جن میں بصارت نہیں ہوتی گھورتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کا جسم تو موجود ہوتا ہے مگر اس کی روح پرواز کر جاتی ہے۔

جب اس نئے طریقے سے اس پر توجہ کی جاتی ہے تو یہ اپنی حسی عریانی کی طرف عود کرتا ہے ہم نے اس سے پہلے اس کی طرف کبھی اس طرح سے توجہ نہ کی تھی۔ بلکہ جونہی یہ ہمارے سامنے آتا تھا ہم عادتاً اس کو اس کے معنی کا لباس پہنا دیتے تھے اور نہایت ہی سرعت سے اس سے اور لفظوں کی طرف گزر جاتے تھے۔ مختصر یہ کہ ہم اس کو مؤلفات کے ایک جم غفیر کے ساتھ سمجھتے تھے اور اس طرح سے ادراک کرتے وقت یہ ہم کو اس عریانی و تنہائی سے بالکل مختلف معلوم ہوتا تھا۔

ایک اور شدید تغیر اس وقت محسوس ہوتا ہے جب ہم خود الٹے ہو کر کسی منظر کو دیکھتے ہیں۔ اس ترکیب سے ایک حد تک ادراک بالکل گمراہ ہو جاتا ہے۔ فاصلہ کے مدارج اور دیگر مکانی علائق کا کوئی یقینی اور صحیح ادراک نہیں ہوتا۔ محاکاتی اور ائتلافی اعمال بہت کم رہ جاتے ہیں۔ لیکن ان کی کمی کے ساتھ رنگوں کی شوخی اور گوناگونی بڑھ جاتی ہے اور روشنی اور سائے کا تقابل بہت نمایاں ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے۔ جب کسی تصویر کو الٹا کے دیکھتے ہیں۔ اس حالت میں معنی کے اعتبار سے ہم کو بہت نقصان ہوتا ہے لیکن رنگ اور روشنی اور سائے کی تقسیم زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے۔ اگر کسی خالص حسی موزونی اور توازن میں خلل ہو تو ہم کو اس کا پتہ چل جاتا ہے۔ اگر ہم فرش پر لیٹ کر اس شخص کی منہ کی طرف دیکھیں جو پشت پر کھڑا ہم سے باتیں کرتا ہو تو بھی ایسا ہی تجربہ ہو گا۔ اس صورت میں اس کے نچلے ہونٹ کی حرکت ہمیں دکھائی دے گی اور عجیب و غریب قسم کی نظر آئے گی۔ اور یہ ہم کو عجیب و غریب اس لئے معلوم ہو گی کیونکہ اس وقت ائتلافی اعمال میں غیر معمولی نقطہ نظر سے خلل واقع ہو جائے گا جس سے ہم کو کسی معمولی معروف کا ادراک نہ ہو گا بلکہ ایک عریان حس ہو گی۔

آئندہ چل کر اس کی اور مثالیں نظر سے گزریں گی۔ فی الحال جو بات ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں اس کے لئے یہ کافی ہیں۔ پس ایک بار پھر ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی شئے کے اوصاف ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں اور ہم کو اس شئے کا ادراک ہوتا ہے تو ان اوصاف کی خالص حس بجنسہ ادراک کے اندر موجود نہیں ہوتی اور نہ وہ اس کا جزو ہوتی ہے۔ خالص حس اور شئے ہے اور ادراک اور شئے ہے

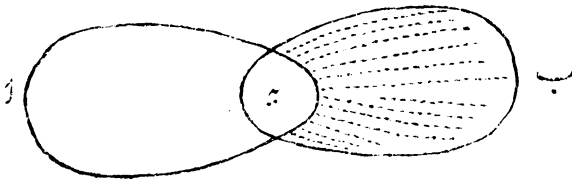
اور ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے دماغی اسباب و شرائط ایک نہیں ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوں لیکن کسی اعتبار سے بھی ان کو ذہن کی ایک حالت نہیں کہا جا سکتا۔

ادراک متعین اور اغلب چیزوں کا ہوتا ہے

ادراک کی بڑی دماغی شرائط ائتلاف کے قدیم راستے ہوتے ہیں جو ارتسام حسی سے متفرع ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ارتسام کسی شے کے اوصاف کے ساتھ قوی ائتلاف رکھتا ہو تو جب وہ ارتسام ہوگا تو اس شے کا ادراک بھی ضرور ہوگا۔ اس قسم کی اشیا کی مثالیں صورت آشنا اشخاص مقامات وغیرہ ہو سکتی ہیں جن کو ہم ایک نظر دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں لیکن جس حالت میں ایک سے زاید اشیا کے ساتھ ائتلاف ہو جس کی وجہ سے بقیہ مختلف اوصاف کے مجموعوں میں سے کوئی سا مجموعہ بھی تہیج ہو سکتا ہے تو ادراک مشکوک ہوتا ہے اور اس وقت زیادہ سے زیادہ اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ادراک غالباً اسی شے کا ہوگا جس سے کہ ہم کو زیادہ تر یہ حس ہوتی ہوگی۔

ان مبہم حالتوں میں یہ بات خالی از دلچسپی نہیں کہ ادراک بے کار و لاحاصل بہت ہی کم ہوتا ہے۔ کسی نہ کسی قسم کا ادراک ہو ضرور جاتا ہے۔ مؤتلفات کے دو غالب مجموعے ایک دوسرے کو باطل نہیں کر دیتے اور نہ مخلوط ہو کر ادراک کو گڈمڈ کرتے ہیں۔ بالعموم یہ ہوتا ہے کہ پہلے تو ہم کو مکمل ایک شے کا ادراک ہوتا ہے اور پھر ایک مکمل دوسری شے کی بہ الفاظ دیگر تمام دماغی اعمال اس قسم کے ہوتے ہیں جن سے کہ ایک متشکل شعور ہوتا ہے۔ اگر راستے قائم ہوتے ہیں تو ایک باقاعدہ نظام کی صورت میں قائم ہوتے ہیں اور ممیز و متعین معروضات کے خیال کا باعث ہوتے ہیں نہ کہ مختلف عناصر کی کھچڑی کا۔ حتیٰ کہ جن حالتوں میں دماغ کا فعل ایک حد تک بے قاعدہ بھی ہو جاتا ہے جیسا کہ افیزیا یا نیند

میں ہو جاتا ہے ان حالتوں میں یہ قانون شعور تسلسل کا صحیح رہتا ہے۔ ایک شخص بہ آواز پڑھ رہا ہے۔ پڑھتے پڑھتے اس پر غنودگی طاری ہو جاتی ہے اس حالت میں وہ غلط تو پڑھتا ہے لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی زبان سے مہمل الفاظ نکلنے لگیں۔ اس سے ایسی غلطیاں ہونگی کہ وہ اورنگ زیب کی جگہ اورنگ آباد اور متقابل کی جگہ موافق پڑھ جائے گا۔ یا ممکن ہے کہ کتاب کے جملوں کے بجائے خیالی جملے اس کی زبان سے نکل جائیں لیکن یہ جملے ممیز و متعین الفاظ کے بنے ہوں گے۔ اسی طرح سے افیزیا میں جب بیماری بہت زیادہ شدید نہیں ہوتی تو مریض صحیح لفظوں کے بجائے غلط لفظ استعمال کرتا ہے۔ ایسا صرف شدید حالتوں میں ہوتا ہے کہ مریض کی زبان سے موضوع لفظ بھی نہ نکلیں۔ ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اتلافی سلسلے کس قدر نازک ہوتے ہیں۔ لیکن اس نزاکت کے ساتھ دماغی راستوں کا وہ تعلق کس قدر قوی ہوتا ہے جس کی بنائے قیام یہ ہوتی ہے کہ ان کی ایک تعداد کسی ایک کے ساتھ متہیج ہو جاتی ہے تو بعد ازاں یہ سب ایک ساتھ متہیج ہونے پر مائل ہوتے ہیں۔ مثلاً عناصر کا ایک چھوٹا مجموعہ "ہ" دونظاموں ا۔ ب میں مشترک ہے۔ اب یہ کہ یہ ا سے منسلک ہوگا یا ب سے اس کا فیصلہ اتفاق وقت کے ہاتھ میں ہوتا ہے دیکھو شکل نمبر ۴۷۔ اگر ایسا ہوتا ہے کہ "ہ" سے ب کی طرف جانے والا کوئی ایک نقطہ ا کی طرف جانے والے نقطے سے ذرا پہلے ہے تو یہ ذرا سا تفوق ب کے موافق توازن کے منقلب کر دینے کے لئے کافی ہو جائے گا۔ تموج پہلے تو ان نقطوں سے گزرے گا



شکل نمبر ۴۷

اور اس سے ب کے تمام راستوں میں سے سب کی طرف جتنی ترقی ہوتی جائے گی اسی

الف کی اُمید اور بھی منقطع ہوتی جائے گی اس صورت میں کہ الف ب کے ساتھ جتنے خیالات متلازم ہوں گے ان کے معروضات ہوں گے تو علٰحدہ علٰحدہ لیکن ان کے مابین مشابہت ہوگی۔ اگر یہ چھوٹا ہوگا تو مشابہت کسی بہت ہی محدود خصوصیت میں ہوگی۔

اس طرح خفیف ترین حسیں ممیز و متعین اشیا کے ادراک کا باعث ہوسکتی ہیں صرف شرط یہ ہے کہ یہ حسیں ان حسوں کے مشابہ ہوں جو ان اشیا سے بالعموم ہوا کرتی ہیں۔ فی الحقیقت حس کے لئے اس واسطے کہ یہ کسی معروض کی طرف ذہن منتقل نہ کرے قوی اور بین ہونا ضروری ہے۔ اس غرض کے لئے اگر احساس غیر معین ہو تو بھی اس کو مخصوص و معین سمجھ لینا لازمی ہوتا ہے مرگی کی حالت میں جو حلقہ ہائے نور دکھتے ہیں روشنی کے کرے آنکھ کا نکل آنا اور کانوں میں گرج کا احساس ہونا اور وہ حسیں جو اس وقت ہوتی ہیں جب برقی تموجات سر میں گزارے جاتے ہیں یہ سب اسی لئے غیر متشکل ہوتی ہیں کہ یہ قوی ہوتی ہیں۔ غالباً اسی قسم کے نسبتہً کمزور احساسات سے اشیا کی طرف ذہن منتقل ہوگا۔ بہت سے برس گزرے کہ مارے کی کتاب (Le Sommeil et les Reves) (نیند اور سپنے) پڑھنے کے بعد میں نے پہلی بار ان تصورات کی طرف توجہ شروع کی جو ہر وقت عام طور پر ذہن میں سے تیزی سے گزر جاتے ہیں الفاظ مناظر وغیرہ جو اصلی سیلان فکر سے بے تعلق ہوتے ہیں مگر جن کی طرف اگر انسان نگاہ رکھے تو توجہ کرسکتا ہے مثلاً گھوڑے کا سر ایک رسی کا پیچ کشتی کا لنگر یہ تصور ہیں جو میرے ذہن میں سے ان سطور کے لکھنے وقت از خود گزر گئے۔ ان کی اکثر تو ائتلاف کی لطیف کڑیوں کے ذریعہ سے توجیہ ہوسکتی ہے اور اکثر بالکل ہو ہی نہیں سکتی۔ مگر مجھے اکثر یہ دیکھ کر حیرت ہوئی ہے کہ اس قسم کے کسی تصور کے معلوم کرنے کے بعد میں نے جب اپنی آنکھیں بند کی ہیں تو تکیہ پر کسی روشن یا تاریک شئے کی تمثال مابعد محسوس ہوتی ہے اور صاف ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میں نے اس کو ابھی دیکھا ہے کیونکہ جس شئے کا خیال ہوا تھا اس کی عام شکل اس کا قد و قامت اس کی وضع وہی تھی جو تمثال مابعد کی تھی۔ اگرچہ تصور کے اندر وہ تفصیل پائی جاتی تھی جو کہ تمثال کے اندر معدوم تھی۔ غالباً ہم کو اس کا علم کبھی نہ ہوگا کہ کبھی تمثالات ہمارے افکار کے تسلسل کے

متعین کرنے میں کیا کام انجام دیتے ہیں۔ مجھے اپنے تجربات کی بنا پر تو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کام کچھ غیر اہم نہیں ہے۔

نظر کے دھوکے

بہ نظر اختصار شکل نمبر ۸۹ میں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں ا، و ب دماغی اعمال کے لئے نہیں بلکہ معروضوں کے لئے ہیں۔ نیز ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ ا، د، ب ایسے معروض ہیں جن سے وہ حس پیدا ہوتی ہے جس کو میں نے "یہ" کہا تھا۔ لیکن اس وقت ب نہیں بلکہ ا، اس حس کا باعث ہو رہا ہے اب اس موقع پر "یہ" سے ب کی طرف نہیں بلکہ ا کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک صحیح ہوگا، لیکن اس کے برخلاف اگر ذہن ب کی طرف منتقل ہو تو یہ غلط ادراک ہوگا جس کو اصطلاحاً التباس یا دھوکا کہتے ہیں۔ لیکن ادراک صحیح ہو یا غلط، عمل بہر حال ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔

یہ بات قابل غور ہے کہ ہر دھوکہ میں جو شے غلط ہوتی ہے وہ استنباط ہوتا ہے براہ راست احساس بالذات غلط نہیں ہوتا۔ 'یہ' اگر بذات خود تنہا محسوس ہوتا تو اس میں کوئی غلطی نہ ہوتی یہ گمراہ کن صرف اس وقت ہوتا ہے جب کسی غلط سمت کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے۔ اگر یہ بصری حس ہے تو ممکن ہے کہ اس سے لمسی حسوں کی طرف ذہن منتقل ہو جائے جو بعد کے لمسی تجربات سے غلط ثابت ہو۔ نام نہاد 'مغالطہ حواس' جس کو قدیم ارتیابیہ اس قدر شد و مد کے ساتھ بیان کرتے ہیں دراصل صحیح معنی میں حواس کا مغالطہ نہیں بلکہ مغالطہ عقل ہے جو بعض اوقات معطیات کی غلط ترجمانی کرتی ہے۔

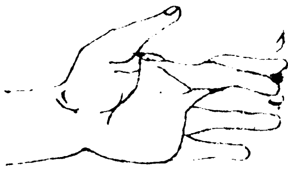
اب تک تو دھوکوں کے متعلق مقدمات تھے۔ اب ان کا ذرا غور کے ساتھ امتحان کر لینا چاہئے۔ ان کے دو بڑے سبب ہوتے ہیں۔ غلط شئے کا ادراک یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ۔

(۱) اگرچہ اس وقت پر یہ حقیقی علامت نہیں ہے باین ہمہ "یہ" کی عادتی اور

کثیرالوقوع اور غالب علت ہوتی ہے یا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ۔
(۲) ذہن عارضی طور پر اس شئے کے خیال سے پر ہوتا ہے اور اس وجہ سے "یہ" اس موقع پر اس کی طرف خاص طور سے ذہن کو منتقل کرنے پر مائل ہوتا ہے۔
میں مختصراً ان دونوں کی مثالیں بیان کروں گا۔ پہلا عنوان زیادہ اہم ہے۔ کیونکہ اس میں ایک تعداد مستقل دھوکوں کی بھی ہے جو سب کھاتے ہیں اور جن سے بہت تجربہ اور مشق کے بعد بچ سکتے ہیں۔

پہلی قسم کے دھوکے

ایک قدیم ترین مثال ارسطو کے وقت سے چلی آتی ہے۔ دو انگلیوں کو آڑا کرو اور ان کے درمیان مٹر یا قلم یا اور کوئی چھوٹی چیز رکھو۔ اس طرح ایک چیز دو معلوم ہوگی۔ پروفیسر کروم رابرٹسن نے اس دھوکہ کی نہایت وضاحت کے ساتھ تحلیل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شئے کو اگر پہلے شہادت کی انگلی اور پھر دوسری انگلی سے مس کیا جائے تو ایسا معلوم ہوگا کہ دونوں مس مکان کے مختلف نقطوں پر ہو رہے ہیں شہادت کی انگلی کا مس



شکل نمبر ۴۲

اوپر کو معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ نیچے ہوتی ہے۔ ہم کو مس دو معلوم ہوتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان کو مکان کے دو علیحدہ علیحدہ نقطوں سے منسوب کرتے ہیں۔ دونوں انگلیوں کا لمسی رخ معمولاً مکان میں ایک جگہ نہیں ہوتا اور عموماً یہ کسی ایک چیز کو نہیں چھوتے۔ اس وقت جو شئے ان کو مس کر رہی ہے اسی وجہ سے دو جگہ معلوم ہو رہی ہے (یعنی ایک چیز کے بجائے دو معلوم ہوتی ہے)۔
دھوکوں کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جن میں کہ ہم بصری حسوں کی ایک معمولی اصول کے مطابق ترجمانی کر لیتے ہیں۔ اگرچہ یہ اس موقع پر غیر معمولی شئے

سے پیدا ہوتی ہیں۔(Stereoscope) مجسم نما اس کی ایک مثال ہے۔ دو آنکھوں میں سے ہر آنکھ تصویر کو الگ الگ دیکھتی ہے دونوں تصویریں تھوڑی سی مختلف ہوتی ہیں۔ جو داہنی آنکھ سے نظر آتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے کہ بائیں آنکھ کی تصویر ذرا داہنے سے لی گئی ہے۔ مجسم اشیا کی تصویریں جب دونوں آنکھوں پر اس طرح پڑتی ہیں تو ان میں اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے ہم اپنے معمولی انداز میں حس پر رد عمل کرتے ہیں اور ہم کو ایک مجسم شئے کا ادراک ہوتا ہے۔ اگر تصویروں کو بدل دیا جائے تو ہم کو وہ شئے ایک کھوکھلاڈ ہانچا نظر آتی ہے۔ کیونکہ کھوکھلے جسم کی تصویریں اسی طرح سے مختلف ہوتی ہیں۔ وہیٹ اسٹون کے آلہ(pseudoscope) غلط نما سے ہم جب مجسم اشیا کی طرف دیکھتے ہیں تو ہر آنکھ کو دوسری آنکھ کی تمثال نظر آتی ہے۔ اس صورت میں بھی ہم کو ٹھوس شئے کھوکھلی معلوم ہوتی ہے۔ بشرطیکہ تجربے کی بنا پر ہمارے نزدیک اس کا کھوکھلا ہونا اغلب ہو انسانی چہرہ اس آلے میں بھی کھوکھلا نہیں معلوم ہوتا۔ یہ رد عمل مختلف اشیا پر مختلف ہوتا ہے۔ ادراکی عمل اپنے قانون کے مطابق عمل کرتا ہے اور قانون یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے حس پر ایک متعین و متشکل طریق پر رد عمل ہوتا ہے اور کسی صورت حال میں جو ظن غالب ہوتا ہے، ویسا ہی محسوس ہوتا ہے۔ ہماری عادتِ اختلاف انسانی چہرے اور کھوکھلا پن کو یکجا نہیں کرتی اسی وجہ سے پتھر پر کندہ کردہ چہرے یا مقوے کے نقابی چہرے کا محدب کے بجائے مقعر نظر آنا سہل ہوتا ہے۔

آنکھ کی نسبت سے ہم کو اشیا کے مقام کی جو حس ہوتی ہے وہ ان ذہنی انتقالات پر مشتمل ہوتی ہے کہ ہم کو ان کے چھونے کے لئے اپنے ہاتھوں کو کس طرح سے حرکت دینی چاہیئے۔ شبکیہ کے بعض مقامات پر تمثال کے واقع ہونے اور ڈھیلوں کے پھرانے سے معمولاً بعض اشیا کے مقامات کا تعلق ہوتا ہے جن سے متعین طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کسی خارجی شئے کی وضع و مقام کے اعتبار سے کیا حالت ہے۔ اس وجہ سے اگر بصری حس مصنوعی طور پر مکان کے مختلف حصے سے لائی جائے تو ہم کو معمولی وضع و مقام کا ادراک ہوتا ہے۔ منشور ضیائی کرنوں کو اس طرح سے غلط جگہ ڈالتے ہیں اور شبکیہ پر ایسی شئے کی تمثال جو مقام امیں ہوتی ہے اسی طرح سے

ڈالتے ہیں جیسے بغیر منشور کے ایسی شئے کی تمثال پڑتی جو مقام ب میں واقع ہوتی ۔ اسی وجہ سے ہم ا کے بجائے شئے کو ب پر محسوس کرتے ہیں ۔ اگر منشور صرف ایک آنکھ کے سامنے ہو تو ہم اس آنکھ سے معروض کو ب پر محسوس کرتے ہیں اور دوسری آنکھ سے صحیح مقام یعنی ا میں محسوس کرتے ہیں ۔ بہ الفاظ دیگر یہ ہم کو دوسری نظر آتی ہے ۔ اگر دونوں آنکھیں منشوروں سے مسلح ہوں اور ان کا زاویہ داہنی جانب مڑا ہوا ہو تو جس وقت ہم چیزوں کے جلدی سے چھونے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمارا ہاتھ انکی داہنی طرف سے گزرتا ہے ۔ اور ان کی وضع کی یہ پر فریب حس اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ نیا ائتلاف قائم نہیں ہو جاتا اور نئے ائتلاف کے قائم ہونے کے بعد جب منشور آنکھوں سے علیحدہ کئے جاتے ہیں تو ابتداءً ایک نیا دھوکہ واقع ہوتا ہے ۔ ڈھیلوں کے وضع و مقام کے اضطراری و غیر اختیاری تغیرات کی طرف ذہن اسی طرح سے اعتنا نہیں کرتا جس طرح سے منشور کی طرف نہیں کرتا ۔ اسی لئے اپنے ادراکات فاصلہ و حرکت میں ہم ان کا کوئی لحاظ نہیں کرتے ۔ اگر ایک ڈھیلے کو انگلی سے کھینچ کر اس کی اصلی جگہ سے ذرا ہٹا دو تو سامنے کی چیزیں بھی اسی طرح سے اِدھر اُدھر ہو جاتی ہیں جس طرح منشور کے استعمال کرتے وقت معلوم ہوتا ہے ۔

جب کبھی ہمارے ڈھیلے ہمارے ارادے کے بغیر حرکت کرتے ہیں تو اشیا کی حرکات کے متعلق عجیب و غریب دھوکے ہوتے ہیں ۔ آئندہ باب میں معلوم ہوگا کہ اصل احساس حرکت اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ کسی شے کی شبیہہ شبکیہ پر سے گزر جاتی ہے ۔ لیکن اس وقت اس حس کو نہ تو متعین طور پر شبکیہ سے منسوب کیا جاتا ہے اور نہ آنکھوں سے ۔ اس قسم کی ممیز نسبت بعد میں ہوتی ہے اور بعض سادہ قوانین کے تابع ہے ۔ ہم کو اشیا کے حرکت کرنے کا اس وقت خیال ہوتا ہے جب کہ (۱) ہم کو شبکی حرکت کا احساس ہوتا ہے مگر ساتھ ہی اپنی آنکھوں کو ساکن خیال کرتے ہیں ۔ (۲) اس وقت جب کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہماری آنکھیں حرکت کرتی ہیں مگر ہم کو شبکی حرکت کا احساس نہیں ہوتا ۔ (۱) اس کے برعکس اس وقت ہم اشیا کو ساکن خیال کرتے ہیں جب ہمیں شبکی حرکت کا احساس تو ہوتا ہے مگر

ساتھ ہی ہم یہ بھی خیال کرتے ہیں کہ ہماری آنکھیں بھی حرکت کر رہی ہیں۔ اور (۲) جب ہم کو نہ تو شے کی حرکت کا احساس ہوتا ہے اور نہ یہ خیال کرتے ہیں کہ ہماری آنکھیں حرکت کر رہی ہیں۔ پس اشیا کی حالت حرکت و سکون کا ادراک اس تصور پر مبنی ہوتا ہے جو ہم اپنی آنکھوں کی حرکت کا قائم کرتے ہیں۔ اب بہت سی قسم کے ہیجانات ایسے ہیں جو ہماری آنکھوں کو ہمارے علم کے بغیر متحرک کر دیتے ہیں۔

اگر ہم ایک آبشار دریا ریل یا کسی ایسے جسم کی طرف دیکھیں جو ہم ہمارے سامنے سے ایک ہی جہت میں گزرتا ہو تو یہ ہماری آنکھوں کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ ہماری آنکھوں کی اس حرکت کو پاس کھڑا ہونے والا شخص دیکھ سکتا ہے۔ اگر ایسی شے ہماری بائیں جانب سے گزرتی رہے تو ہماری آنکھیں اس متحرک حصہ کے پیچھے چلی جاتی ہیں جو ان کی توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتا ہے یہاں تک کہ وہ حصہ نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ پھر یہ دائیں طرف لوٹتی ہیں اور نئے حصہ کی طرف مائل ہوتی ہیں اور پھر اس کے ساتھ بائیں جانب چلتی ہیں اور اسی طرح مسلسل ہوتا رہتا ہے۔ اس سے ان کو شاقولی گردش کا سا انداز حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی آہستگی کے ساتھ غیر ارادی طور پر یہ بائیں جانب حرکت کرتی ہیں اور پھر سرعت کے ساتھ دائیں جانب لوٹتی ہیں۔ لیکن اس شے کے ٹھیرنے کے بعد بھی اس گردش کا سلسلہ کچھ دیر چلتا ہے یا آنکھیں کسی دوسری شے کی طرف متوجہ ہو جاتی ہیں اور اس سے یہ دھوکہ ہو جاتا ہے کہ اب کل چیزیں مخالف سمت میں حرکت کر رہی ہیں۔ کیونکہ ہم اپنی آنکھوں کی بائیں جانب کی سمت اضطراری حرکات سے بے خبر ہوتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ اس سے شے کی حرکت کی حسیں ہوتی ہیں وہ اس شے کی داہنی جانب کی حرکت پر مبنی ہیں۔ اور اپنے ڈھیلوں کی داہنی جانب کی سریع حرکت کو ہم ان اجزا کے تعاقب کرنے اور دیکھنے کی کوشش سمجھتے ہیں جو بائیں جانب حرکت کر رہے تھے۔

ڈھیلوں میں بالکل اسی قسم کی گردش دوران سر سے پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے بالکل ایسے ہی نتائج ہوتے ہیں۔ دوران سر ایڑی کے بل گھومنے سے بالکل آسانی کے ساتھ پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ خود ہمارے سر اور جسم کے مکان میں

حرکت کرنے کا احساس ہوتا ہے اور اب یہ بات اچھی طرح سے سمجھی جا چکی ہے کہ یہ
داخلی گوش کی نیم دائری نالیوں کے ہیجان سے پیدا ہوتا ہے۔ جب چکر لگانے کے
بعد ہم ٹھیرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سمت سے مخالف میں گردش کر رہے ہیں
جس میں چند سکنڈ پہلے گردش کر رہے تھے۔ اور بصری گردوپیش کی بہ نسبت ایسا معلوم ہوتا ہے
کہ اسی سمت میں گردش کر رہی ہیں جس سمت میں ایک لمحہ پہلے ہم نے گردش کی تھی۔
اس کی وجہ یہ ہے کہ معمولاً ہماری آنکھیں اپنے ساحت نظر کے قائم رکھنے پر مائل
ہوتی ہیں۔ اگر ہم اچانک اپنے سر کو بائیں جانب موڑیں تو آنکھوں کے لئے اس کا
ساتھ دینا دشوار ہوتا ہے۔ وہ ایک قسم کے تلافی کرنے والے جمود کی بنا پر اپنے
محور میں دائیں جانب گردش کرتی ہیں۔ اگر ہم غلطی سے یہ بھی خیال کریں کہ ہمارا
سر بائیں جانب حرکت کرتا ہے تو بھی یہی نتیجہ ہوتا ہے اور ہماری آنکھیں دائیں جانب
حرکت کرتی ہیں جیسا کہ کسی ایسے شخص میں مشاہدہ ہو سکتا ہے جو چکر لگانے کے بعد
دوران سر میں مبتلا ہو۔ چونکہ یہ حرکات غیر شعوری ہوتی ہیں اس لئے شبکی حرکت کے
احساسات جو ان کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں وہ قدرتی طور پر گردوپیش کی نظر آنے والی
اشیا سے منسوب ہوتے ہیں۔ اور آنکھوں کو ارادی طور پر بائیں جانب جھٹکے دینے
سے بھی جس کے ذریعہ سے ہم اکثر ان کو انتہائی وضعوں سے بچا کر اوسط حالت میں
لانے کی کوشش کرتے ہیں جس میں ان اضطراری حرکات کو مبتلا کر دیتی ہیں محض ہمارے
بائیں طرف گھومنے والے ساحت نظر کے احساس کی تائید کرتے ہیں۔ ہمیں ایسا
معلوم ہوتا ہے کہ ہم اشیا کا ان کے بائیں طرف دوڑنے کی حالت میں بہم
تعاقب کرتے اور ان کو پکڑتے رہتے ہیں۔ کل منظر چند سکنڈ کے بعد زائل ہو جاتا ہے
اور اگر ہم ارادی طور پر کسی ایک نقطہ کی طرف نظر کو جمائیں تو اکثر یہ ختم ہو جاتا ہے۔

بصری دوران (Optical vertigo) جو خارجی حرکت کے دھوکوں
کا نام ہے بعض اوقات دماغی تکالیف نشوں اور فالج وغیرہ سے بھی ہوتے ہیں۔
ایک شخص بیدار ہوتا ہے اور اس کی آنکھ کا ایک عضلہ کمزور ہوتا ہے۔ ایسی حالت
میں فوری گردش سے وہ نتیجہ پیدا نہیں ہوتا شبکی احساس حرکت کی صورت میں
حسب توقع پیدا نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر غلط ادراکات ہوتے ہیں جن کے دلچسپ ترین

واقعات آئندہ باب میں بیان کیے جائیں گے۔

ایک دھوکہ مخالف قسم کی حرکت کا ہوتا ہے جو عام طور پر ریل کے اسٹیشنوں پر ہر شخص محسوس کرتا ہے۔ عادت یہ ہے کہ جب ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو ہمارا کل ساحت نظر ہمارے شبکیہ پر پیچھے کی طرف حرکت کرتا ہے۔ جب ہماری حرکت کسی کھڑکی دار گاڑی موٹر کار یا کشتی کی وجہ سے ہوتی ہے تو تمام ساکن چیزیں جو کھڑکی میں سے نظر آتی ہیں ہم کو مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ اس سے یہیں جب یہ حس ہوتی ہے کہ ایک کھڑکی ہے جس میں سے تمام چیزیں ایک سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں تو ہم معمولی طریق پر ردعمل کرتے ہیں اور ہم کو یہ ادراک ہوتا ہے کہ ساحت نظر تو ساکن ہے ہم اس پر سے کھڑکی کی سمت حرکت کر رہے ہیں۔ چنانچہ جب اسٹیشن پر ہماری گاڑی کے برابر دوسری گاڑی آکر کل کھڑکی کو ڈھانپ لیتی ہے اور تھوڑی دیر کے بعد چلنا شروع کر دیتی ہے تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری گاڑی حرکت کر رہی ہے اور دوسری گاڑی ساکن ہے۔ لیکن اگر کھڑکیوں یا دوسری ٹرین کی گاڑیوں کے درمیان سے ہم کو اسٹیشن کا کوئی حصہ نظر آ جائے تو اپنی حرکت کا وہم فوراً زائل ہو جاتا ہے۔ اور ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ دوسری ٹرین حرکت کر رہی ہے۔ یہ بھی حس سے معمولی ادراک غلب نتیجہ اخذ کرنے کی مثال ہے۔

ایک اور دھوکہ کی جو حرکت کی بنا پر ہوتا ہے ہیلم ہولٹز نے توجیہ کی ہے جب ہم ایک تیز رفتار ٹرین کی کھڑکیوں میں سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں تو اکثر چیزیں مکانات درخت وغیرہ معمول سے زیادہ چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ابتداءً ان کو غیر معمولی طور پر قریب سمجھ لیتے ہیں۔ اور قریب سمجھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ سرعت کے ساتھ پیچھے کی طرف حرکت کرتے ہیں۔ پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو تمام چیزیں پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ لیکن جتنی قریب کی چیزیں ہوتی ہیں وہ زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہیں۔ پس پیچھے کی طرف سرعت کے ساتھ حرکت کرنا قربت کے ساتھ اس قدر قریبی تعلق رکھتا ہے کہ جب ہم اس کو محسوس کرتے ہیں تو ہم کو قربت کا ادراک ہوتا ہے۔

لیکن اکثر شبکی تمثال کی قامت متعین ہو تو جس قدر شئے قریب ہوگی اتنا ہی ہم اس کی اصلی حالت کو چھوٹا خیال کریں گے۔ اسی وجہ سے ٹرین میں ہم جس قدر تیز جاتے ہیں مکانات و درخت اسی قدر ہم کو قریب معلوم ہوتے ہیں۔ اور جس قدر وہ قریب معلوم ہوتے ہیں اتنے (اس قامت کی چھوٹی تمثال کے ساتھ) ہی چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔

بعض دھوکے احساس انعطاف (feeling of Convergence) کی غلط ترجمانی سے ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنے ڈھیلوں کو منعطف کرتے ہیں تو ہم کو اس شئے کا جو ہمارے سامنے ہوتی ہے ایک تقریبی ادراک ہوتا ہے۔ جو چیز بھی ہمارے قریب آئے جب ہم اس کی طرف دیکھتے ہیں تو یہ اگر بہت دور نہیں ہوتی تو ہم کو اپنی آنکھوں کے منعطف کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ پھر جب ہم کو اپنی آنکھیں منعطف ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں تو خارج میں شئے اغلب کا قریب آنا اس کا سبب ہوتا ہے۔ اب دیکھنے کے لائق بات یہ ہے کہ اکثر اشخاص میں داخلی مستقیمی عضلات جن کی بنا پر انعطاف ہوتا ہے، بعض کی نسبت کمزور ہوتے ہیں۔ اور ڈھیلوں کی قطعاً مجہول حیثیت یعنی وہ صورت جو کہ یہ اس وقت اختیار کرتے ہیں جب یہ پپوٹوں میں بند ہوتے ہیں اور کسی خاص چیز کی طرف دیکھنے میں مصروف نہیں ہوتے یا تو متوازیت کی ہوتی ہے یا ان کے اندر خفیف سا انحراف ہوتا ہے۔ ایک شخص کو دونوں آنکھوں سے کسی قریب کی شے کی طرف دیکھنے پر آمادہ کرو۔ اور پھر اس شئے کو اس کی ایک آنکھ سے اس طرح چھپالو کہ اس کے سامنے ایک کارڈ یا کتاب حائل کردو۔ اسی صورت میں غالب گمان یہ ہے کہ تم اس آنکھ کو جس کو کارڈ وغیرہ سے چھپایا ہے کسی قدر باہر کی طرف نکلتا ہوا دیکھو گے۔ اس حجاب کو ہٹادو تو اب جیسے ہی پھر اس شئے پر نظر پڑے گی تو تم آنکھ کو اندر کی طرف ہوتے ہوئے دیکھو گے۔ لیکن اس دوران میں دوسری آنکھ ایسی ہی رہے گی جیسی کہ پہلے تھی۔ لہذا اکثر اشخاص کے لئے تو جب کسی شئے کو آنکھ سے دیکھتے دیکھتے دونوں آنکھوں سے دیکھنے لگتے ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ شے قریب آگئی ہے۔ اور جب اس کے برعکس تبدیلی ہوتی ہے تو یہ پیچھے کو ہٹتی معلوم ہوتی ہے جن اشخاص

کے خارجی مستقیمی عضلات کمزور ہوتے ہیں ان کو مخالف قسم کے دھوکے ہوتے ہیں
بصری تمثال کا قد وقامت بھی بہت کچھ دھوکوں کا باعث ہوتا ہے۔ معمولاً
جوں جوں شئے قریب آتی جاتی ہے بصری تمثال بڑی ہوتی جاتی ہے۔ مگر اس بڑائی
سے جو حس ہوتی ہے وہ کسی ایسی شئے سے بھی ہوتی ہے جس کے قد وقامت میں
بغیر اس کے تغیر ہوتا ہو کہ اس کا فاصلہ کسی طرح سے متغیر ہو۔ لہٰذا بصری تمثال کا
بڑا ہونا ایک مبہم علامت ہے۔ سیر بین سے چاند بڑا معلوم ہونے لگتا ہے۔ مگر
اکثر اشخاص تم سے یہ بیان کریں گے اس میں سے یہ بڑا نظر آنے کے بجائے چھوٹا
نظر آتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ یہ معمول سے زیادہ قریب وزیادہ روشن
نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ بڑے نظر آنے کو قریب آنے کی
علامت سمجھتے ہیں۔ اور قریب آنے کا ادراک ان کو فی الحقیقت اس حس کو
جو قریب آنے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے بالکل برعکس بنا دینے پر آمادہ
کرتا ہے۔ اور یہ ہونا اس طرح سے ہے کہ ہم اپنی عادت کے مطابق جو چیز
ہمارے قریب آتی ہے اس کی جسامت کے بڑا ہونے میں مبالغہ سے کام لیتے ہیں
اور تمثل میں اس کو اس کے اصلی قد وقامت میں تحویل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

افق پر چاند کا بڑا نظر آنا ایک معروف واقعہ ہے۔ اس کا باعث ائتلاف
اور ظن غالب ہوتے ہیں۔ یہ غبار آلود ہوا میں سے نظر آتا ہے اس لئے اس وقت
کی نسبت جب کہ یہ بلند ہوتا ہے دھندلا معلوم ہوتا ہے۔ یہ کھیتوں درختوں
جھاڑیوں چشموں اور اس قسم کی چیزوں پر سے نظر آتا ہے جو درمیانی خلا کو
منقطع کرتے ہیں اس لئے ہم اس کے قد وقامت کو بہتر طریق پر محسوس کر سکتے ہیں ان دو سببوں
کی وجہ سے چاند جب نیچے ہوتا ہے تو ہم سے زیادہ دور معلوم ہونے لگتا ہے۔ اور
چونکہ اس کا بصری زاویہ کم نہیں ہوتا ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ضرور یہ کوئی بڑا جسم ہے
اور یہی ہم کو ادراک ہوتا ہے۔ اس وقت خاص طور پر اور بھی بڑا معلوم ہوتا ہے
جب یہ کسی ایسی معروف بڑی شئے کے بالکل پیچھے آجاتا ہے (جیسے مکان یا درخت)
جو اس قدر دور ہو کہ اس کا زاویہ خود چاند سے بڑا نہ ہو۔

احساس تطابق سے غلط قد وقامت کے ادراکات بھی ہوتے ہیں۔ عموماً جب

ایک شئے قریب آتی ہے، تو ہم اپنی آنکھ کو اس کے مطابق کرتے ہیں، اور عموماً ان حالات کے تحت اس شئے سے بڑی شبکی تمثال واقع ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہمیں یہ یقین ہو کہ یہ شئے وہی ہے، تو ہم اس کا لحاظ رکھتے ہیں، اور آنکھ کے کل احساس کو محض قریب آنے کی علامت سمجھتے ہیں۔ جب ہم اپنے تطابق کو ڈھیلا کر دیتے ہوں اور اس کے ساتھ ہی شبکی تمثال چھوٹی ہوتی جاتی ہے تو غالباً اس کی علت ہمیشہ کوئی پیچھے ہٹنے والی شے ہوتی ہے۔ مگر جس وقت ہم محدب شیشے استعمال کرتے ہیں تو تطابق کمزور پڑ جاتا ہے۔ لیکن شبکی تمثال بجائے چھوٹی ہونے کے بڑی ہو جاتی ہے۔ اگر وہ شئے جو ہماری نظر کے سامنے ہے، پیچھے ہٹنے پر بڑی ہوتی جائے، تو یہی صورت ہو۔ ایسی مشتبہ شئے کا ہم کو ویسا ہی ادراک بھی ہوتا ہے، اور ہم کو اس کے پیچھے ہٹنے کے متعلق تذبذب رہتا ہے، کیونکہ جسامت کا بڑھنا قریب آنے کی بھی علامت ہوتی ہے، اور بعض اوقات اس کی اسی طرح سے تعبیر کی جاتی ہے۔ اٹروپین عضلۂ تطابق کو مفلوج کر دیتی ہے۔ اس کو اتنی مقدار میں دینا ممکن ہے، جس سے یہ عضلات کمزور ہو جائیں مگر بالکل ناکارہ نہ ہوں۔ پس جب کسی قریب کی معلوم شئے کو دیکھا جاتا ہے، تو ہم کو وہی ارادی کوشش تطابق کے لئے کرنی پڑتی ہے، گویا کہ یہ بہت ہی زیادہ قریب ہو۔ مگر چونکہ اس کی شبکی تمثال اس قریب آنے کی نسبت سے بڑی نہیں ہوتی اس لئے ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ اپنے معمولی قد و قامت سے چھوٹی ہو گئی ہوگی۔ آبرٹ کہتا ہے کہ اس نام نہاد خورد بینی کی بدولت مجھے ایک شخص اتنا چھوٹا دکھائی دیا کہ وہ فوٹو سے زیادہ بڑا نہ تھا۔ لیکن قد و قامت کی کوتاہی کی بنا پر یہ خیال ہوا کہ وہ شخص اور بھی زیادہ دور ہے۔ حقیقی فاصلہ دو یا تین فٹ تھا، اور وہ کمرے کی دیوار کے مقابل کھڑا ہوا معلوم ہوتا تھا۔ ان تذبذبات کے متعلق ہم کو آئندہ باب میں پھر تذکرہ کرنے کی ضرورت ہو گی۔

مسز سی ایل فرینکلن نے حال ہی میں یہ عدیم النظیر وقت نظر سے ایک دھوکہ کو بیان کیا ہے، اور اس کی توجیہ بھی کی ہے جس کے متعلق سب سے عجیب و غریب بات یہ ہے کہ اس کی طرف پہلے کبھی توجہ منعطف نہ ہوئی تھی۔ دو ایسے خط لو جو ایک دوسرے کو قطع کرتے ہوں (شکل نمبر ۴۹) اور ان کو آنکھوں کے سامنے اتفاقاً لاؤ

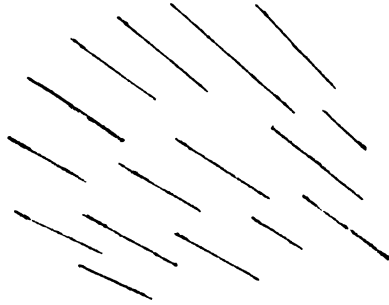
اور ان کے درمیان ایسے فاصلے سے دیکھو کہ اگر داہنی آنکھ کو بند کر کے دیکھا جائے تو ا اور بائیں آنکھ کو بند کر کے دیکھا جائے تو ۲ انتصابی خط کی تظلیل معلوم ہو۔ اب غور سے دونوں آنکھوں کو کھول کر اس نقطہ کو دیکھو، جہاں دونوں خط ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں، تو تمہیں ایک تیسرا خط پہلے دونوں خطوط پر عمود اگرتا ہوا اور اس طرح دکھائی دے گا گویا کہ ایک پن اٹکا ہوا ہے۔ اس دھوکہ کی توجیہ بہت سہل ہے مگر اس قدر متعلق بہ حالات ہے کہ مجھے اس کے متعلق خود مسز فرینکلن کے بیان کا حوالہ دینا ہوگا۔ صرف اس قدر کہہ دینا کافی ہے کہ دونوں خطوں کے تمثال شبکی نقاط کی مطابق قطاروں پر واقع ہوں گی۔ اور یہ کہ بہ قریب انتصابی خط ہی صرف ایسی شئے ہے جو اس قسم کی تمثالیں ڈال سکتا ہے۔

1 2

شکل نمبر ۴۹

"شکل نمبر ۵۰ میں خطوط تمام کے تمام اس طرح کھینچے گئے ہیں کہ وہ ایک مشترک نقطہ میں سے گزرتے ہیں۔ نہایت ہی تھوڑی دقت سے ایک آنکھ کو اس نقطہ کی جگہ پر رکھا جا سکتا ہے۔ صرف ضروری یہ ہے کہ کاغذ کو اس طرح سے پکڑا جائے کہ ایک آنکھ بند کرنے پر دوسری آنکھ کو کل خطوط نہ تو دائیں طرف مائل معلوم ہوں اور نہ بائیں طرف۔ ایک لمحہ کے بعد انسان خطوط کو عمودی چھڑیاں خیال کرتا ہے جو کاغذ کی سطح پر کھڑی ہیں...... اس دھوکے کو (مسز فرینکلن کہتی ہیں) میں محض ذہنی الاقل خیال کرتی ہوں۔ جب ایک خط کسی سطح پر کہیں بھی اس طرح واقع ہوتا ہے کہ یہ ایک آنکھ کے ظاہری انتصابی راس سے گزرتا ہے، اور اس کی طرف صرف اس آنکھ سے دیکھا جاتا ہے...... تو ہمارے پاس اس امر کے معلوم کرنے کے علاوہ ذرا بھی نہیں ہوتے کہ یہ اس سطح پر کس طرح سے واقع ہے...... اب وہ خطوط جو فطرتاً اسی سطح کے اندر واقع ہوتے ہیں ان میں سے زیادہ تعداد انتصابی خطوط کی ہے۔ اس لئے ہم خواہ مخواہ یہ خیال کرنے پر مجبور ہیں کہ ایسا خط جو ہم کو اسی سطح میں محسوس ہوتا ہے انتصابی خط ہوتا ہے۔ گو بہت سے خطوط ایک دم

انتصابی راس پر اپنی تمثالات ڈالتے ہوں، یہ بات ہماری زندگی میں بہت کم واقع ہوتی ہے



شکل نمبر ۵۰

سوائے اس کے کہ وہ تمام کے تمام انتصابی خطوط ہوں۔ لہذا جب یہ ہوتا ہے تو ہم کو اور بھی اس امر کا قوی رجحان ہوتا ہے، کہ جو کچھ ہم کو اپنے سامنے نظر آتا ہے وہ انتصابی خطوط کا مجموعہ ہے۔

یہ الفاظ دیگر ہم کو وہ شئے نظر آتی ہے جس کا ظن غالب ہوتا ہے

مذکورہ بالا امثلہ کو پہلی قسم کے دھوکوں کی مثالیں خیال کرنا چاہیئے جن کا صفحہ ۸۶ پر ذکر ہوا ہے۔ میں اس میں شک نہیں کہ اور بہت سے مثالیں بیان کر سکتا تھا، مگر ان تمام آلات اور مداری کی نظر بندیوں کا تذکرہ کرنا جن میں کہ یہ واقع ہوتے ہیں دشوار ہے۔ حس کے باب میں ہم نے یہ بیان کیا تھا کہ۔ اس قسم کے بہت سے دھوکے جن کو عموماً اسی سے مختص سمجھا جاتا ہے، عضویاتی نقطہ نظر سے بالکل ہی اور چیز ہیں اور صحیح معنی میں انطباقی اعمال کو ان کی پیدائش سے کوئی تعلق نہیں۔

دوسری قسم کے دھوکے

اس قسم کے دھوکوں میں ہمارے غلط چیز دیکھنے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ

اس وقت ہمارا ذہن اس کے خیال سے پر ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی حس ذرا سا بھی اس سے تعلق رکھتی ہے تو اس کی مثال بالکل فتیلہ کی سی ہو جاتی ہے جو بارود کی بھری ہوئی سرنگ میں لگا دیا جاتا ہے۔ اور اس سے ہم کو یہ خیال ہو جاتا ہے، کہ درحقیقت وہی شے ہمارے سامنے ہے۔ ذیل میں ایک عام مثال نقل کی جاتی ہے
"اگر کوئی شکاری جنگلی مرغوں کی تلاش میں کسی آڑ کی جگہ چھپا ہوا بیٹھا ہو، اور اس کو ایک پرندہ جنگلی مرغ کے قدو قامت اور اسی کے رنگ کا سا نظر آ جائے تو اس کو اس سے زیادہ غور کرنے کا موقع نہیں ملتا کہ یہ اس رنگ اس قدو قامت کا پرندہ ہے۔ جنگلی مرغ کے باقی اوصاف وہ اس کے لیے ذہن سے اضافہ کر لیتا ہے، لیکن مار لینے کے بعد جب دیکھتا ہے کہ میں نے جنگلی مرغ نہیں بلکہ طوطی کو مارا ہے، تو اس کی کوفت کی انتہا نہیں رہتی۔ خود میرے ساتھ ہی ہوا ہے۔ بصری ادراک کے ساتھ ذہنی نتیجہ اس قدر مکمل تھا کہ مجھے یقین نہیں آتا تھا کہ میں نے جنگلی مرغ کے بجائے طوطی کا شکار کیا ہے۔

شکار کی طرح سے دشمنوں اور بھوت پریت وغیرہ کا بھی حال ہے اگر کوئی شخص کسی تاریک مقام پر بیٹھا ہو، اور کسی شئے کی انتظار کر رہا ہو، یا کسی شئے کی آمد سے خوف کھاتا ہو، تو اچانک اس کو کوئی حس بھی ہو وہ اس سے اس شئے کے موجود ہونے کے معنی اخذ کرے گا۔ لڑکا آنکھ مچولی کھیلتے وقت، مجرم اپنے متعاقبین سے بچتے وقت ضعیف الاعتقاد شخص شب کے وقت جنگل سے یا قبرستان کے پاس سے گزرتے وقت عاشق اپنی معشوقہ کے انتظار میں ان سب کو ایسے بصری وسمعی دھوکے ہو سکتے ہیں جن سے ان کے دل بلیوں اچھلنے لگتے ہیں، اور آخر میں ثابت ہوتا ہے کہ محض دھوکہ ہی دھوکہ تھا۔ عاشق سڑک پر سے گزرتے ہوئے بیسیوں مرتبہ یہ خیال کرتا ہے کہ وہ میری محبوبہ کی ٹوپی نظر آ رہی ہے۔

مصححین کا دھوکہ۔ مجھے یاد ہے کہ ایک مرتبہ میں بوسٹن میں مونٹ آبرن کی کار کے انتظار میں کھڑا تھا، جس سے مجھے کیمبرج جانا تھا، کہ اچانک میں نے ایک موٹر کار کے سائن بورڈ پر نہایت اچھی طرح سے مونٹ آبرن کار پڑھا لیکن بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ اس پر نارتھ ایونیو لکھا ہوا تھا۔ یہ ادراک اس قدر وضاحت کے ساتھ ہوا تھا کہ مجھے یہ یقین نہ آتا تھا کہ مجھے میری آنکھوں نے

دھوکہ دیا ہے۔ ہر قسم کی پڑھائی کم وبیش اسی طرح سے ہوتی ہے۔

مشاق ناول یا اخبار کے پڑھنے والوں کو اگر لفظ کے ادراک کے لئے ہر ہر لفظ کے ہر ہر حرف کو پوری طرح دیکھنا پڑتا تو کبھی وہ اس قدر تیزی کے ساتھ نہ پڑھ سکتے۔ آدھے سے زیادہ لفظ ان کو اپنے ذہن سے ملتے ہیں اور بہ مشکل آدھے لفظ وہ مطبوعہ کاغذ پر سے پڑھتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا، اور اگر ہم کو ہر ہر حرف علحدہ علحدہ پڑھنا پڑتا تو مشہور الفاظ کی طباعت کی غلطیاں کبھی نظر انداز نہ ہوتیں۔ بچے جن کے تصورات ابھی تیار نہیں ہوتے کہ وہ ایک نظر میں الفاظ کا ادراک کر سکیں، اگر لفظ غلط چھپے ہوتے ہیں تو ان کو پڑھتے بھی غلط ہیں یعنی جس طرح سے چھپا ہوا ہوتا ہے اسی طرح سے پڑھتے ہیں۔ غیر زبان کی کوئی تحریر اگرچہ وہ اپنی ہی زبان کے حروف میں کیوں نہ چھپی ہو، لیکن ہم اس کو بہت آہستہ پڑھتے ہیں، کیونکہ ہم اس کو سمجھ نہیں سکتے، یا ایک نظر میں الفاظ کا ادراک نہیں کر سکتے۔ لیکن اس میں ہم کو چھاپہ کی غلطی نہایت آسانی کے ساتھ معلوم ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لاطینی یونانی اور اس سے بھی زیادہ عبرانی کتابیں المانی کتابوں کی نسبت زیادہ صحیح طبع ہوتی ہیں۔ میرے دو دوستوں میں سے ایک عبرانی سے نسبتۃً زیادہ واقف تھا اور دوسرا کم۔ لیکن آخرالذکر ایک مدرسہ میں عبرانی پڑھاتا تھا۔ اور جب لڑکوں کی کاپیاں درست کرنے کے لئے اپنے قابل دوست سے مدد لیتا تھا تو ثابت یہ ہوتا تھا اس کی نسبت خود زیادہ اچھی طرح اصلاح کر سکتا تھا کیونکہ زیادہ زباں داں دوست کا لفظوں کا ادراک بہت سریع تھا؛

انھیں وجوہ کی بنا پر مشہور ہے کہ شخصی شناخت کے متعلق شہادت غلط ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص نے ایک جرم کو نہایت سرعت کے ساتھ ہوتے ہوئے دیکھتا ہے اور اس کی ذہنی تمثال دماغ میں بعد میں قائم رہی۔ اس کے بعد ملزم اس کے سامنے لایا جاتا ہے جس کو وہ فوراً اس تمثال کی روشنی میں شناخت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ہاں یہی وہ شخص ہے۔ حالانکہ وہ کبھی اس مقام پر نہ گیا ہو۔ روحیات میں مکانا معمولی بھی ایسا ہی کرتے ہیں۔ کمرے میں ایک شخص ایک تشکل کو کسی بار یک لباس میں ملبوس دیکھتا ہے۔

جو اس سے آہستہ سے کہتی ہے کہ میں تیری بہن ماں بیوی اولاد کی روح ہوں، اور اس کی گردن پر جھکتی ہے۔ تاریکی گذشتہ تشکیلیں ذہن کی انتظاری کیفیت ان سب نے کوئی تعجب نہیں کہ اس کے ذہن کو ان تمثالات سے اس قدر بھر دیا ہو کہ وہ جو کچھ اس سے کہا گیا ہے وہی دیکھے بھی۔ اس قسم کے پر فریب روحانی مظاہر کی اگر تشفی بخش طریق پر تحقیق ہو سکتی تو یہ نفسیات ادراک کے لئے نہایت ہی قیمتی دستاویز کا کام دے سکتے۔ ہپناٹک بیخودی کے عالم میں جس شے کو کہا جاتا ہے اس کا باقاعدہ ادراک ہوتا ہے۔ بعض معمولوں کے ساتھ تو جاگنے کے بعد بھی کم و بیش یہی ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر حالات موافق ہوں تو بعض اشخاص تو ایما و اشارہ سے بیخودی کے بغیر ہی اسی قدر متاثر ہو سکتے ہیں۔

اشارہ قبول کرنے کی یہ قوت اعلیٰ حواس کی نسبت ادنیٰ حواس میں زیادہ ہوتی ہے۔ ایک جرمن مشاہد لکھتا ہے۔

"ہم جانتے ہیں کہ کمزور بو یا ذائقہ کی ہم بہت ہی مختلف ترجمانی کرتے ہیں اور ایک ہی حس کو کبھی ایک شے قرار دیا جاتا ہے، اور کبھی اس کے بالکل برعکس فرض کرو کمرے میں پھولوں کی نہایت ہی خوشگوار بو ہے۔ ایک نووارد کی توجہ اس کی طرف منعطف ہوگی، وہ اس کی شناخت کی کوشش کرے گا اور آخر کار رفتہ رفتہ بین طور پر معلوم کرے گا کہ یہ گلاب کے پھولوں کی خوشبو ہے۔ مگر تھوڑی دیر میں معلوم ہوتا ہے کہ یہ تو بنفشہ کے پھولوں کا گلدستہ ہے۔ اور اس وقت وہ پہچانتا ہے کہ واقعی بنفشہ کے پھولوں کی خوشبو آرہی تھی اور اب اس کو حیرت ہوتی ہے، کہ میں نے کس طرح سے اس کو گلاب کی خوشبو خیال کرلیا تھا۔ یہی حال ذائقہ میں ہوتا ہے۔ کسی ایسے گوشت کو لو جس کی مرئی خصوصیات پکانے سے چھپ گئے ہوں۔ بہت ممکن ہے کہ کھانے پر تم اس کو شروع میں ہرن کا گوشت سمجھو اور آخر میں بھی اس کے متعلق یہی رائے ہو کہ یہ ہرن کا گوشت ہے یہاں تک کہ تم کو بتایا جائے کہ نہیں یہ تو بکری کا گوشت ہے اور اس پر تم بین طور پر بکری کے گوشت کا مزہ محسوس کرنے لگو۔ اس طرح سے اگر کوئی شخص چاہے تو وہ دوسرے کو جس ذائقہ یا بو کا احساس کرادے۔ اگر اسی بات کو یقینی کرنا چاہو کہ وہ اس کا تعقل

پہلے ہی سے اس طرح سے کرے کہ جس طرح ہم چاہتے ہیں تو اس سے یہ کہہ کر کرا سکتے ہو کیا اس کا ذائقہ بالکل ویسا ہی نہیں ہے وغیرہ یا کیا اس کی خوشبو بالکل اس کی سی نہیں ہے وغیرہ، اس طرح اگر کوئی چاہے تو پورے پورے مجمعوں کو دھوکے دے سکتا ہے۔ مثلاً کھانے کے وقت کہہ سکتا ہے کہ گوشت تو کچھ بسیندا سا معلوم ہوتا ہے، اور ہر وہ شخص جس کے اندر اس وقت مخالفت کا جذبہ نہ غالب ہو اس کے اندر فی الحقیقت ایسی بساہند محسوس کرے گا جو درحقیقت اس میں بالکل نہیں ہے۔

لمس سے محسوس کر لینے کے اندر یہ مظہر نسبتہً کم نمایاں ہوتا ہے کیونکہ ہم شے سے اس قدر قریب ہوتے ہیں کہ اس کے متعلق ہماری حس کبھی ناقص نہیں ہوتی۔ بایں ہمہ اس حس سے بھی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ ایسا ہوتا ہے کہ سطحی طور پر ایک کپڑے کو دیکھ کر انسان اس کو مخمل سمجھتا ہے حالانکہ ممکن ہے کہ یہ لمبے روئیں والا کپڑا ہو۔ یا ایک شخص ممکن ہے اس امر کا فیصلہ کرنے سے قاصر ہو کہ آیا وہ اونی موزے پہنے ہوئے ہے یا سوتی اور پاؤں کی جلد پر جب وہ محسوس کرنے کی کوشش کرے تو ممکن ہے کہ اس کو اس امر کا احساس ہو کہ جب وہ سوت کا خیال کرتا ہے تو سوت کا احساس ہو جاتا ہے اور جب اون کا خیال کرتا ہے تو اون کا احساس ہوتا ہے۔ جب سردی کی وجہ سے ہماری انگلیوں کا احساس کسی قدر کند ہو جاتا ہے تو اس قسم کے بہت سے مظاہر مشاہدے میں آتے ہیں۔"

مستند علما کو مخیّل کی اس قوت کے متعلق جو حس کے موجودہ ارتسامات کو غلط کر دے شک ہے۔ مگر اس میں بھی شک نہیں کہ اس کا وجود ہے۔ گزشتہ دو ہفتے سے کتب خانہ میں مجھے ایک خفیف مگر ناگوار بو نے پریشان کر رکھا تھا۔ مجھے یہ ناگواری کا احساس نیچے ناہدان سے ایک قسم کی گیس کے خارج ہونے سے شروع ہوا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ میرے ادراک کے اندر جم کر بو کا معیار ہو گیا۔ تابدان درست ہو جانے کے چند روز بعد تک یہ بو برابر محسوس ہوتی رہی۔ اب جو تحقیق کی تو اس کا باعث اس دفعہ ربڑ کے جوتوں کا ایک جوڑا تھا جو دکان سے لا کر میز پر رکھ دیا گیا تھا۔ مجھے یہ بو اس کے بعد بھی چند روز تک آتی رہی حالانکہ گھر کے کسی آدمی یا کسی باہر سے آنے والے کو کسی قسم کی ناگوار بو محسوس نہیں ہو رہی تھی۔

اس عرصہ میں میرا احساس کچھ مذبذب سا رہا میں نہ کہہ سکتا تھا خیالی ہے یا حقیقی ہے۔ آخر کار یہ رفع ہوگئی۔ ہر شخص اپنے شامہ سے اس کی مثال دے سکے گا۔ موری کی مرمت کی ضرورت ہے مزدور کو مرمت کے لئے کہا جاتا ہے۔ اور وہ درست نوکرتا نہیں بلکہ یونہی جھوٹ موٹ کہہ دیتا ہے کہ درست کر دی اور اس کو مزدوری دیدی جاتی ہے۔ اب مزدوری دیدینے کے بعد بو تو اسی طرح سے آ رہی ہے لیکن عقل ناک کو اس کا ادراک کرنے سے باز رکھتی ہے۔ کیونکہ یہ کہتی ہے کہ ابھی تو یہ درست ہوئی ہے۔ اور ممکن ہے کہ کئی روز گزر جائیں اور واقعی بو کا ادراک نہ ہو۔ کمرے کی ہوا یا حرارت کے متعلق کچھ عرصہ تک تو ہم اپنے آپ اس طرح سے محسوس کرتے ہیں جس طرح اپنے خیال کے مطابق ہم کو محسوس کرنا چاہیئے۔ اگر ہمیں یہ خیال ہو کہ کھڑکی بند ہے تو ہم کمرے میں گھٹن سی محسوس کرتے ہیں۔ اور جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کھلی ہوئی ہے تو وہ تکلیف جاتی رہتی ہے۔

اس کی ایک انتہائی مثال ذیل کے اقتباس کے اندر ملے گی

" ایک روز ایک مریضہ میرے دفتر میں نہایت ہی پریشانی کی حالت میں آئی جس کا باعث اس گھوڑا گاڑی کے اندر جس میں وہ آئی کوئی سخت ناگوار بو تھی۔ اور اس کے متعلق اس کا بیان تھا کہ غالباً یہ کسی بیمار سے آ رہی تھی جو اس گاڑی میں سوار تھا۔ اس کے متعلق تو ذرا بھی شک نہ تھا کہ وہ کسی شے سے بری طرح متاثر ہوئی تھی کیونکہ اس کے چہرے کا رنگ فق تھا، متلی تھی سانس دقت سے آتی تھی اور جسمانی و ذہنی پریشانی کی اور علامات بالکل ظاہر تھیں میں دیر کے بعد بہ مشکل تمام اس کو خاموش کرنے میں کامیاب ہوا، اور وہ میرے پاس سے یہ کہتی ہوئی گئی کہ یہ بو تو ایسی تھی کہ آج تک مجھے ایسا کوئی تجربہ نہیں ہوا، اور کسی بہت مہلک شے کی تھی۔ میرے دفتر سے جانے کے تھوڑی ہی دیر بعد ایسا اتفاق ہوا کہ میں نے اس کو گلی کے موڑ پر پایا جہاں کہ وہ سواری کی انتظار میں کھڑی تھی۔ اس طرح

میں اور وہ دونوں ایک ہی گاڑی میں سوار ہوے۔ اس نے فوراً ہی میری توجہ اس ناگوار بو کی طرف منعطف کی جو دوسری گاڑی میں بھی آرہی تھی اور اسی طرح سے متاثر ہونے لگی جس طرح پہلے ہوئی تھی۔ میں نے اس سے کہا کہ یہ بو تو گھانس سے آرہی ہے اور اصطبل میں جو گھانس پڑا رہتا ہے اُس سے ہمیشہ اسی قسم کی بو آتی ہے۔ اس نے اس کو بہت جلد پہچان لیا۔ اور اس کے ساتھ وہ ناگوار اثرات بالکل کافور ہوگئے۔"

ایسا ہی لمس میں ہوتا ہے۔ اندھیرے میں جب کوئی بال دار یا تر شے ہاتھ سے مس کرتی ہے تو اس سے انسان چونک پڑتا ہے یا ڈر جاتا ہے۔ مگر جب وہ پہچان لیتا ہے کہ یہ ایک معمولی شے ہے، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس شے کی کیفیت حسی آن واحد میں بدل گئی ہے حتیٰ کہ اگر دسترخوان پر ہم آلو کے ریزے کو بھی روٹی کا ریزہ سمجھ کر منہ میں رکھ لیں تو یہ چند لمحے کے لئے ہمارے تخیل کو مہیب اور جو کچھ یہ ہے اس سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔"

وزن یا عضلی احساس بھی ایک حس ہے۔ مگر کون ہے جس نے اس شخص کا قصہ نہ سنا ہو، جسے سرہمفرے ڈیوی نے وہ معدنی نماب دکھایا تھا، جس کو اس نے اسی وقت دریافت کیا تھا۔ اس سے کہا "اوہو یہ کس قدر ہلکا ہے۔ اور اُس سے اس نے یہ ظاہر کیا کہ اس ہلکی شے سے اس کے اس خیال کی کہ دہاتیں وزنی ہوتی ہیں کیسی تردید ہوگئی ہے۔

سماعت میں بھی اس قسم کی غلطیاں بکثرت ہوتی ہیں۔ ہر شخص کو ایسا کوئی نہ کوئی تجربہ یاد ہوگا، جس میں جونہی کہ عقل نے اس کو کسی دوسرے مبدء سے منسوب کیا آوازیں فوراً ہی بدل گئیں۔ چند روز کا ذکر ہے کہ ایک دوست میرے کمرے میں بیٹھے تھے کہ گھنٹہ جس کی آواز خاصی سریلی ہے، بجنا شروع ہوا۔ وہ کہنے لگے دیکھو تو باغ میں ارغنون بج رہا ہے۔ مگر جب ان کو یہ معلوم ہوا کہ کیا شے بج رہی ہے تو وہ بہت متحیر ہوئے۔ خود مجھے اس قسم کا نہایت ہی عجیب و غریب دھوکہ ہوا تھا۔ ایک رات پڑھتے پڑھتے کچھ دیر ہو گئی تھی کہ اچانک مکان کے بالائی حصے سے نہایت ہی بھیانک شور کی آواز سنائی دی۔ یہ تھم گیا اور تھوڑی دیر کے بعد پھر ہونے لگا۔ میں ہال میں گیا کہ دیکھوں تو سہی کہ یہ ہے کیا مگر یہاں کچھ بھی سنائی نہ دیا۔

لیکن جونہی اپنی نشست پر آ کر بیٹھا تو یہ پھر سنائی دیا اور اس طرح سے سنائی دیا جیسے کسی ہولناک طوفان کی آمد کا شور ہوتا ہے۔ اب یہ ہر طرف سے آ رہا تھا۔ میں بالکل چونک پڑا اور پھر ہال میں گیا لیکن یہ پھر ختم ہو چکا تھا۔ کمرے میں دوبارہ واپس آنے پر معلوم ہوا کہ یہ ایک کتے کی خرخراہٹ تھی، جو فرش پر پڑا سو رہا تھا۔ اس تجربہ میں قابل غور بات یہ ہے کہ جونہی مجھے یہ معلوم ہوا کہ یہ کس چیز کا شور ہے، تو میں اس کو بالکل ایک مختلف آواز خیال کرنے پر مجبور ہو گیا، اور پھر اس کو اس طرح سے نہ سن سکا جس طرح سے کہ میں نے ایک لمحہ پہلے سنا تھا۔

ڈیل بوف اور ریڈ نے جو قصہ بیان کیا ہے اس میں غالباً صورت حال یہی تھی، اگرچہ اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ریڈ کہتا ہے۔

"مجھے یاد ہے کہ ایک بار میں بستر پر لیٹا تھا میں خود اپنے ہی قلب کی آواز سے ڈر گیا تھا۔ کیونکہ میں نے اس کو یہ خیال کیا کہ کوئی شخص دروازہ کھٹکھٹا رہا ہے۔ میں کئی بار اٹھا اور دروازہ کھولا بہت دیر کے بعد یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ یہ آواز خود میرے سینے کے اندر سے آ رہی ہے۔" (انکوائری باب ۲ ف)

ڈیل بوف کا قصہ حسب ذیل ہے

"مسٹر جے پی وان بینیڈن جو ایک مشہور آدمی ہیں ایک دن شام کے وقت اپنے ایک دوست کے ساتھ چاڈ فاؤنٹین کے قریب ایک پہاڑی پر ٹہل رہے تھے جو درختوں سے لدی ہوئی تھی۔ کیا تم پہاڑ پر شکار کا شور نہیں سن رہے ہو دوست نے کہا۔ ایم وان بینیڈن سنتے ہیں، اور فی الحقیقت کتوں کے بھونکنے کی آواز پہچانتے ہیں۔ وہ کچھ عرصہ تک سنتے رہے اور یہ انتظار کرتے رہے اب ادھر کوئی ہرن اچھل کر آئے۔ مگر کتوں کی آواز نہ تو قریب آتی معلوم ہوئی اور نہ پیچھے ہٹتی ہوئی محسوس ہوئی۔ آخر کار ایک دیہاتی قریب آیا اور انھوں نے اس سے سوال کیا کہ اتنے شام کے وقت کون شکار کر رہا ہے۔ لیکن اس نے قریب ہی کے

چند پانی کے گڑھوں کی طرف اشارہ کرکے کہا کہ تم ان چھوٹے جانوروں کی آواز سن رہے ہو۔ اور اس میں شک نہیں کہ ان میں مینڈک کی قسم کے جانور تھے۔ اور یہ جانور جفت ہونے کے زمانہ میں ایک عجیب قسم کا شور کرتے ہیں۔ ان کی آواز بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ شکار کے وقت کتوں کی ہوتی ہے۔"

نظر میں دونوں قسم کے دھوکے ہوتے ہیں۔ کسی حاسے سے ایک ہی شئے کے اس قدر مختلف ارتسامات نہیں ہو سکتے جس قدر کہ نظر سے ہوتے ہیں۔ کسی حاسہ کے فوری تجربات کو ہم محض علامات خیال نہیں کر سکتے۔ کسی اور حاسہ میں ہم ایک شئے کی یادداشت سے کام لیکر اس کا فوری ادراک نہیں کرتے۔ جس شئے کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ کسی غیر ہوتی ہے جس کے معروض کے مشابہ ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ایک بصری شکل ہوتی ہے جس کو ہم اپنے ذہن میں حقیقت کا معیار سمجھنے لگتے ہیں۔ اور جن بصری معروضات کا بالذات تجربہ ہوتا ہے ان کے اسی متواتر زیادہ حقیقی اشکال میں منتقل ہونے ہی کی بنا پر اکثر مصنف اس غلطی میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ ہمارے بصری حسیں دراصل کسی خاص شکل کی نہیں ہوتیں۔

نظر کے اتفاقی دھوکوں کی بہت سی دلچسپ مثالیں دی جا سکتی ہیں لیکن یہاں ایک کافی ہوگی۔ اور یہ خود میرا واقعہ ہے میں جہاز میں لیٹا ہوا ملاحوں کی آوازیں سن رہا تھا جو عرشۂ جہاز کی صفائی میں مصروف تھے۔ میں نے دفعتہً کھڑکی کی طرف جو نظر کی تو دیکھتا کیا ہوں کہ جہاز کا چیف انجنیر میرے کمرے میں داخل ہوا اور کھڑکی میں سے لوگوں کا کام دیکھنے لگا۔ اس کے یکایک اس طرح اپنے کمرے میں چلے آنے اور پھر اس کی مصروفیت اور سکوت سے متحیر ہو کر میں اس کو دیکھتا رہا کہ کب تک وہ اس طرح سے کھڑا رہے گا۔ لیکن جب دیر ہو گئی تو میں اس کی طرف مخاطب ہوا لیکن کوئی جواب نہ پاکر بیٹھ گیا اور اب دیکھتا کیا ہوں کہ جس چیز کو میں نے انجنیر خیال کر لیا تھا وہ خود میرا کوٹ اور ٹوپی تھے جو کھڑکی کے قریب ایک کیل پر ٹنگے ہوئے تھے۔ دھوکہ پورا پورا ہوا تھا۔ انجنیر ایک خاص شکل و صورت کا آدمی تھا۔ میں بلاشبہ اس کو سمجھا تھا۔ مگر دھوکے کے رفع ہو جانے کے بعد مجھے ارادۃً بھی ٹوپی اور کوٹ کو اس کے مشابہ خیال کرنا

دشوار معلوم ہوتا تھا۔

ذیل کا قصہ میرے دوست پروفیسر ہیاٹ نے بیان کیا تھا اور غالباً یہ کوئی نادر واقعہ نہیں ہے۔

"۱۸۵۵ء کے موسم سرما میں میں وینس میں تھا۔ اس زمانہ میں مجھے ایک عجیب وغریب دھوکہ ہوا تھا جس کے بیان کرنے کی اب مجھ سے فرمائش کر رہے ہیں۔ مجھے اس کے حالات بہت ہی صحت کے ساتھ یاد ہیں کیونکہ مجھے اس واقعہ کے اکثر بیان کرنے کا اتفاق ہوا ہے اور میں نے اس کی کوشش کی ہے کہ کل متعلقہ واقعات کو مبالغہ سے پاک رکھوں۔ میں اپنی والدہ کے ساتھ سفر کر رہا تھا اور ہم نے ایک ہوٹل کے کمرے کرائے پر لے رکھے تھے جو ایک قدیم محل کی عمارت میں واقع تھا۔ جس کمرے میں میں سونے گیا وہ وسیع و بلند تھا۔ چاندنی کی روشنی صاف و تیز تھی۔ اور مجھے یاد ہے کہ میں ایک کھڑکی کے سامنے کھڑا ہوا تھا۔ اور گرد وپیش کی رومانی فضا میں مصروف تھا اور قدیم زمانے کے نائٹوں اور خانونوں کے افسانوں کی قدیم باقیات اور اس امکان پر غور کر رہا تھا کہ شاید اس کمرہ میں بھی عشق و محبت اور خونریزی کے واقعات گزرے ہوں۔ رات اس قدر دلکش تھی کہ بہت سے لوگ نتک کو چوں یا نام نہاد بازاروں میں ویسے ہی گھوم رہے تھے اور ملار گا رہے تھے۔ اور میں دیر تک ان لوگوں کے نغمے سنتا ہوا جاگتا رہا۔ اور آخر کار سو گیا۔ سوتے ہوئے مجھے اس امر کا احساس ہوا کہ کوئی شخص مجھ پر اس طرح جھک رہا ہے کہ خود میرے تنفس میں خلل واقع ہوتا ہے۔ آخر کار اس خوفناک شئے کی موجودگی کے احساس سے میں جاگا۔ اب جو میں اپنی آنکھیں کھولتا ہوں تو اسی وضاحت کے ساتھ جس سے میں نے کسی زندہ انسان کو دیکھا ہوگا میں نے دیکھا کہ ایک لیٹا ہوا سر مجھ سے ایک یا ڈیڑھ فٹ کے فاصلے پر ہے اور بس میرے بستر سے ذرا ہی بلند ہے۔ میرے تخیل پر جس قدر خوف مسلط ہوا ہے اس درجہ تھا کہ کبھی اس قسم کا تجربہ نہیں ہوا۔ سر کے اوپر ایک لمبا سیاہ نقاب تھا جو چاندنی میں ہوا سے ادھر ادھر اڑتا تھا۔ اس میں سے جو چہرہ نظر آ رہا تھا وہ زرد مگر خوبصورت تھا اور نچلے حصے پر ایک ایسی پٹی تھی جو عموماً کیتھولک فرقہ کی راہبہ عورتوں کے ہوتی ہے۔

میرا رواں کھڑا ہوگیا اور پسینہ بکثرت آیا، جو میرے خوف کے حقیقی ہونے کا مزید ثبوت ہے۔ کچھ عرصہ تک میں جس طرح لیٹا تھا اسی طرح سے لیٹا رہا۔ اور آخر کار اپنے ذہنی خوف پر غالب آکر سائے سے لڑنے کی کوشش کی۔ یہ اس وقت تک بالکل واضح رہا جب تک کہ میں تیزی سے اپنا ہاتھ اس کی طرف نہیں لایا۔ لیکن پھر غائب ہوگیا۔ مگر جونہی میں نے تکیے پر سر رکھا تو یہ پھر نظر آیا۔ مگر دوسری یا تیسری کوشش جو میں نے اس سر کے پکڑنے کی کی اس کے بعد پھر یہ نہ لوٹا۔ اس کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ یہ بھوت حقیقتاً کچھ شے نہ تھی بلکہ یہ خود میرے سر کے عمل پر مبنی تھا۔ سر جس جگہ تھا اگر میں اس جگہ سے داہنی یا بائیں جانب کو اپنی آنکھوں کو حرکت دیتا تھا۔ تو سایہ غائب ہو جاتا تھا۔ اور اسی مقام کی طرف لوٹ کر میں اس کو تقریباً اسی شدت کے ساتھ پھر سامنے لا سکتا تھا جس کے ساتھ یہ پہلے نظر آرہا تھا۔ میں نے تھوڑی دیر میں ان اعتبارات سے اپنے آپ کو مطمئن کر لیا کہ یہ دھوکا شکل کے اثر سے ہوا ہے جس کی تائید اس حقیقی شکل نے کی جو چاندنی میں خود میرے چہرے کی کھڑکی کے نیس لگے ہوئے پردے پر بنی۔ اگر میں ابتدائی خوف سے مغلوب ہوکر اپنا منہ ڈھک لیتا تو غالباً مجھے اس سائے کی حقیقت کا یقین ہو جاتا کیونکہ جہاں تک میں جانتا ہوں میں نے اپنے احساسات کی وضاحت کے متعلق ایک لفظ بھی مبالغہ سے کام نہیں لیا۔"

ادراک کا عضویاتی عمل

ادراک کا عام قانون ثابت کرنے کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔ اور قانون یہ ہے کہ جن چیزوں کا ہم کو ادراک ہوتا ہے ان کا ایک حصہ تو ان اشیا سے ملتا ہے جو ہمارے آلات حس کے سامنے ہوتی ہیں لیکن دوسرا حصہ (جو ممکن ہے کہ بڑا حصہ ہو) ہمیشہ ہمارے ذہن سے پیدا ہوتا ہے۔

درحقیقت یہ بھی اس عام واقعہ کی ایک مثال ہے کہ ہمارے عصبی مرکز ارتسامات حسی پر ردعمل کرنے کے آلات ہیں۔ اور نصف کرے خاص طور پر اس لئے

ہم کو دیے گئے ہیں کہ گزشتہ ذاتی تجربہ کے آثار و باقیات کو ردعمل میں متحد کر سکیں۔ اس میں شک نہیں کہ واقعہ کو اس عمومیت سے بیان کرنا اس کے متعلق ابہام پیدا کرتا ہے۔ اور جو لوگ تصورات کے مروجہ نظریہ کو مانتے ہیں وہ اس ابہام کو بخوشی اس کا نقص قرار دیں گے۔ جس طرح سے وہ عمل کو بیان کرتے ہیں اس کے اندر بہت سی تفصیلات آجاتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حس دوسری حسوں کی ان تمثالات کو تہیج کرتی ہے جن کا ماضی میں اس سے ائتلاف ہوتا ہے ان تمثالات میں امتزاج ہوتا یا ان کو ایفو موجودہ حس کے ساتھ ترکیب دیکر ایک نئی شے بنا دیتا ہے جو ادراک ہوتا ہے وغیرہ۔ عملاً جو نتیجہ ہوتا ہے وہ اس سے کچھ بہت زیادہ ممیز نہیں ہوتا۔ اس لئے اس بیان پر اعتراض کرنا خصوصاً اس حالت میں کہ ہمارے پاس اصلی عناصر کا کوئی نظریہ مقابل میں پیش کرنے کے لئے موجود ہی نہ ہو تو محض ہٹ دھرمی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر تمثالات کے اکٹھے جمع ہونے اور مرکب ہونے کا تصور بالکل اصطناعی ثابت ہوا (اور اب تک ہم اس کو ایسا ہی خیال کرتے رہے ہیں) تو ہم اس کو کیوں قبول کریں، سوائے اس کے کہ صاف طور پر کہدیں کہ ہم ایسا محض استعارۃً کہہ رہے ہیں۔ استعارہ کی حیثیت سے تو ہم اس کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اس کے کوئی قطعی معنی قرار دینا چاہیں تو ہم کو اس قدر پتہ چلتا ہے کہ دماغ ان راستوں سے ردعمل کرتا ہے جن کو سابقہ تجربات فرسودہ کر چکے ہیں۔ اور اس سے معمولاً ہم کو اس شے کا ادراک ہوتا ہے، جس کے موجود ہونے کا ظن غالب ہوتا ہے۔ یعنی وہ شے جس پر سابقہ مواقع پر اکثر و بیشتر ردعمل ہو چکا تھا۔

لیکن ہم بہت زیادہ خیالی کہلائے جانے کے خطرے میں مبتلا ہوئے بغیر اس سے کسی قدر زیادہ قطعی طور پر بیان کر سکتے ہیں اور ایسے عضویاتی سبب کا تعقل کر سکتے ہیں، جس کی بنا پر معلوم ہو سکتا ہے کہ ایک شے کی کیفیت محسوس اس وقت کی نسبت جب اس کا عکس سادہ حس سے فہم ہوتا ہے اس وقت کیوں بدل جاتی ہے جب اس شے کا ادراک ہوتا ہے۔ ہر قسم کے شعور کا مدار قشری خلایا میں عمل کے ایک خاص درجہ تک سست ہونے پر ہوتا ہے۔ تو جس قدر زیادہ سریع ہوتا ہے اتنا ہی وہ احساس کا باعث ہوتا ہے۔ پس اگر ایک طبقہ ا دوسرے طبقہ ب سے اسی طرح

سے تعلق رکھتا ہو کہ ہر وہ تموج جو ا میں داخل ہوتا ہو فوراً ب میں داخل ہو جائے تو ہم کو اس شے کا جس کا ا احساس پیدا کرا سکتا ہے کچھ بہت زیادہ قوی شعور نہ ہوگا۔ اگر اس کے برعکس ب کے پاس اس قدر وسیع ذریعہ اخراج نہ ہو تو وہاں ہیجان زیادہ دیر تک رہے گا اور پھر منتشر ہوگا اور ہم کو اس شے کا شعور زیادہ قوی ہوگا جس کو ب محسوس کرا سکتا ہے۔ اگر اس کو معیاری اصول قرار دیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر ا اخراج کی کوئی مزاحمت نہ کرے اور اگر تموج ب میں ختم ہو جائے تو بلا لحاظ اس کے کہ کونسے اسباب تموج کا باعث ہوں ہم کو اس شے کی کوئی حس نہ ہوگی جو ا مخصوص ہے، بلکہ اس کے برعکس اس شے کی نہایت ہی واضح حس ہوگی جو ب سے مخصوص ہے۔ یہ صحیح ہوگا اگرچہ دوسرے اوقات میں ا و ب کا تعلق اتنا زیادہ نہ ہو، اور اس حالت میں ہر وہ تموج جو ا میں داخل ہو ا کے خاص معروض کا قوی شعور پیدا کرادے۔ بہ الفاظ دیگر جس نسبت سے ائتلافات عادتی ہو ستے ہیں، اسی نسبت سے ان اشیا کے اوصاف جن کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے شعور میں ان اشیا کی جگہ لے لینے پر مائل ہوتے ہیں جو اس میں بلا واسطہ آتی ہیں۔ یا بہ الفاظ دیگر جس حد تک ایک تجربہ کے متعلق تخمین غالب ہوتا ہے اسی حد تک اس کا براہ راست احساس ہوتا ہے۔ اس قسم کے تمام تجربات میں ان خلایا سے جو پہلے متاثر ہوتے ہیں ان خلایا کی جانب جن سے مجوزہ تصورات کا تعلق ہوتا ہے بالکل کھلے ہوتے ہیں۔

ایک مدور تمثال مابعد اسی دیوار یا چھت پر جو پیچھے ہٹ رہی ہو فی الحقیقت ایک بیلیلجی کی شکل کی نظر آتی ہے۔ صلیب کی مربع تمثال مابعد یعنی علامت جمع کی ہم شبیہہ علامت ضرب کے مشابہ معلوم ہونے لگتی ہے۔ کیونکہ داخلی تموج صرف آخرالذکر شکل کے منظر کے متعلقہ اعمال میں ٹھہرتے ہیں (دیکھو آئندہ باب)

آنکھ کے متعلق بحث کرتے وقت ہمیں اس بات کو یاد رکھنا چاہیئے۔ کیونکہ اس وقت ہم اس اصول کی غلطی بتائیں گے جو ریڈ اور ہیلم ہولٹز نے قائم کیا ہے کہ حقیقی حسیں تجربہ کے ذہنی انتقالات سے کبھی بدل نہیں سکتیں۔

ایک دھوکہ جس کا میں نے ہنوز ذکر نہیں کیا ہے اس کی ایک مزید مثال پیش کرتا ہے۔ جب ہم کسی حرکت کے کرنے کا ارادہ کرتے ہیں اور کسی وجہ سے حرکت

واقع نہیں ہوتی، جب تک کہ ان عضوں کی حس جو حرکت نہیں کرتے قوی نہیں ہوتی ہم کو
زیادہ تر یہ محسوس ہوتا ہے کہ جیسے حرکت فی الحقیقت ہوگئی ہو۔ عادتاً یہ صورت متحرک
عضوں کی بے حسی میں ہوتی ہے۔ مریض کی آنکھیں بند کرادو اور اس کے بے حس بازو کو
سیدھا پکڑے رہو اور اس سے کہو کہ وہ اپنے اس ہاتھ کو سر تک لائے۔ اب جب وہ
اپنی آنکھیں کھولے گا تو اس کو یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ حرکت وقوع میں نہیں آئی ہے۔
بے حسی کے متعلق، جتنی رپورٹیں ہیں ان سب میں اس دھوکے کا تذکرہ ہے۔ اسٹرنبرگ
جس نے اس موضوع کے متعلق ۱۸۸۵ء میں لکھا ہے اس بات کو بطور قانون کے
قرار دیتا ہے کہ حرکت کرنے کا ارادہ اور حرکت کا احساس ایک ہی شے ہوتا ہے۔
آئندہ چل کے ہم بتائیں گے کہ یہ غلط ہے (باب ۲۶) مگر اس میں شک نہیں کہ یہ احساس
حرکت کی وہمی شدت کے ساتھ ذہن کو منتقل کرسکتی ہے۔ اسٹرنبرگ مندرجہ ذیل
اختبار بیان کرچکا ہے جو میرا تجربہ ہے کہ جو لوگ اس کا امتحان کرتے ہیں ان میں
سے نصف پر کامیاب ہوتا ہے۔ اپنی ہتھیلی کو میز کے سرے پر اس طرح سے رکھو کہ
تمھاری انگشت شہادت نہایت شدت کے ساتھ مڑی رہے پھر ارادی طور پر
اس کو اور بھی موڑو۔ دوسری انگلیوں کا وضع و انقباض اس کو ناممکن کردیتا ہے لیکن
اگر انگلی کو نہ دیکھیں تو ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ حرکت کررہی ہے۔ وہ ایک قسم کا
اختبار ایکسنر کا بیان کرتا ہے، جو اس نے اپنے جبڑوں پر کیا تھا کچھ سخت
ربڑ یا کوئی ایسی ہی رکاوٹ اپنے پچھلے دانت کے نیچے رکھو اور زور سے کاٹو۔
تم خیال کرتے ہو کہ جبڑے حرکت کرتے ہیں اور آگے کے دانت ایک دوسرے سے
قریب آتے ہیں اگرچہ حقیقت یہ ہوتی ہے کہ اس قسم کی کوئی شے واقع نہیں ہوسکتی۔ یہ
انتقال ذہنی کہ انگلی کے سرے نے اس قدر راستہ قطع کیا جو جوڑ کے اندر احساس حرکت
کا مرکز ہوتا ہے جس سے ہم نے صفحہ ۱۴۱ پر بحث کی تھی، انتقالی شے کی نیم وہمی قوت
کی ایک اور مثال ہے۔ جن اشخاص کا پاؤں وغیرہ کاٹ دیا جاتا ہے وہ اس کے
بعد بھی اپنے ضائع شدہ پاؤں وغیرہ کو محسوس کرتے ہیں، (specific energies)
یہ مخصوص توانائیوں کے قانون کا لازمی نتیجہ ہے۔ کیونکہ اگر وہ مرکزی حصہ جس سے
پاؤں کا تعلق تھا کسی احساس کا باعث ہوسکتا ہے تو اس پاؤں ہی کا احساس

ہونا چاہیئے۔ مگر حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ان مراقبیوں میں سے اکثر پاؤں کو حرکت دینے کا ارادہ کر سکتے ہیں اور جب وہ یہ کر چکتے ہیں تو بین طور پہ حرکت کو وقوع میں آتا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ خود انھیں کے الفاظ میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ ضائع شدہ انگلیوں کو ادھر اُدھر موڑ سکتے ہیں۔

اب ان تمام مختلف حالتوں میں ہم ایسے معلیات سے بحث کر رہے ہیں جو معمولی زندگی میں اس طرح سے مربوط ہوتے ہیں ان کو علٰحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ کل ممکنہ تجربات میں یہ خیال کرنا دشوار ہوتا ہے کہ کوئی جوڑا اس طرح یکسانی سے مربوط ہو جس طرح سے ارادۂ حرکت اور اعضا کا تبدیل نظام دوسری طرف۔ ہمارے قدیم ترمورثوں سے لیکر جو پاؤں رکھتے تھے اب تک پاؤں کی حرکت کے ساتھ اس کے حرکت دینے کا ارادہ وابستہ رہا ہے۔ اور اگر کہیں عادت کے نتائج دستیاب ہو سکتے ہیں تو یہاں ہونے چاہئیں۔ پس ارادہ کے عمل کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا اخراج حکم کی تعمیل کے احساس کے عمل میں ہو اور اس کو اس احساس کے انتہائی درجہ میں متہیج کرنا چاہیئے بشرطیکہ اسی وقت کوئی مخالف حس مزاحم نہ ہو رہی ہو۔ ہم میں سے اکثر میں جب ارادہ پورا ہونے سے قاصر رہتا ہے تو اس کی مخالف حس ہوتی ہے۔ ہم ایک طرح کی مزاحمت یا عضو کی غیر متغیر وضع کو محسوس کرتے ہیں۔ لیکن نہ تو بے حسی میں اور نہ عضو کے کٹ جانے میں کوئی مخالف حس مزاحم ہوتی ہے جو ہمارے خیال کی صحت کردے۔ پس تمثل کے اندر حقیقت کی تمام تر قوت ہوتی ہے۔

ادّراک (APPERCEPTION)

ہربارٹ کے بعد سے جرمنی کے فلاسفہ نفسیات میں ایک عمل پر بحث کرتے رہے ہیں۔ جس کو ادّراک کہا جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ ذہن میں داخل ہونے والے تصورات اور حسوں کو وہ تصورات اور حسیں اپنے نظام میں منسلک کر لیتی ہیں جو ذہن میں پہلے سے موجود ہیں۔ اس عمل کو ادّراک کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جس عمل کو ہم اب تک ادراک

کہتے آتے ہیں وہ اس حساب سے اِدراکی عمل ہے۔ اسی طرح سے ہر قسم کی شناخت نام مقرر کرنا تقسیم و صطفاف کرنا اِدراکی اعمال ہیں۔ اور نہایت سادہ اشاروں کے علاوہ جتنے خیالات ہم کو اپنے معروضات ادراک کے متعلق ہوتے ہیں وہ اِدراکی اعمال ہی ہوتے ہیں۔ خود میں نے لفظ اِدراک استعمال نہیں کیا کیونکہ فلسفہ اور نفسی عمل کی تاریخ میں ترجمانی تعقل انہضام تکمیل یا وسیع معنی میں محض تفکر اِدراک کے مرادف ہیں۔ علاوہ بریں نام نہاد اِدراکی اعمال کی تحلیل کا ابتدائی ادراکی درجہ سے زیادہ مدعی ہونا محض بے سود ہے۔ کیونکہ ان کے تغیرات و مدارج لاتعداد ہوتے ہیں۔ ادراک ان اثرات کے مجموعہ کا نام ہے جن کا ہم نے بطور ائتلاف مطالعہ کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی خاص تجربہ جس طرح اشیا کی طرف کسی شخص کے ذہن کو منتقل کرتا ہے اس کا انحصار اس کے تمام و کمال نفسی حالات پر ہوتا ہے یعنی یہ اس کی طبیعت اور اس کے مجموعۂ تصورات یا بہ الفاظ دیگر اس کی سیرت اس کی عادات اس کے حافظے اس کی تعلیم اس کے سابقہ تجربات اور موجودہ حالت پر مبنی ہوتا ہے۔ ان چیزوں کو اِدراک کرنے والا مجموعہ کہہ کر ہم کو اس کے متعلق کوئی خاص بصیرت نہیں ہوتی کہ ذہن یا دماغ میں اس وقت فی الواقع کیا ہوتا ہے گو اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات سہولت کے خیال سے ایسا کہہ سکتے ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی میرے نزدیک تو اس کے لئے ڈاکٹر لیوس کی اصطلاح (Assimilation) انہضام زیادہ مناسب ہے۔

پروفیسر اسٹین ہال نے اِدراکی اعمال کی ایسی تفصیل کے ساتھ تحلیل کی ہے جو میرے نزدیک محض بار ہے۔ مگر اس بارے میں جوان کا نقدمہ ہے اس کا اقتباس درج کیا جا سکتا ہے۔ وہ ایک مزاحیہ رسالہ سے ایک کہانی نقل کر کے آغاز بحث کرتے ہیں۔

"ریل کے ایک درجہ میں چھ شخص نہایت ہی دلچسپ گفتگو میں مصروف تھے۔ مگر یہ سب ایک دوسرے سے ناواقف تھے۔ ان میں سے ایک کو اگلے اسٹیشن پر اترنا تھا۔ اور اس پر سب متاسف تھے۔ ان میں سے ایک کہتا ہے کہ مجھے اس طرح بالکل اجنبی لوگوں کے ساتھ ملاقات بہت ہی پسند ہے' اور ایسے مواقع پر تو میں یہ سوال کرتا ہوں کہ میرا رفیق کون اور کیا ہے اور نہ میں بتاتا ہوں کہ میں کون اور کیا ہوں۔ اس پر جو

شخص اترنے والا ہے اس نے کہا کہ اس سوال کے تصفیہ کر دینے کا میں بیڑا اٹھاتا ہوں بشرطیکہ سب کے سب ایک بالکل ہی غیر متعلق سوال کا جواب دینے کے لیئے تیار ہوں۔ انھوں نے اقرار کیا۔ اس نے اپنی نوٹ بک میں سے پانچ ورق علیحدہ کیئے۔ ان میں سے ہر ایک پر ایک سوال لکھا۔ اور ایک ایک اپنے ساتھیوں کو دیدیا کہ وہ سوال کے نیچے اس کا جواب لکھدے۔ جب ورق اس کو واپس کیئے گیئے تو اس نے بلاتوقف پہلے سے کہا کہ تم سائنس داں ہو۔ دوسرے سے کہا کہ تم سپاہی ہو تیسرے سے کہا کہ تم فلالوجی میں مہارت رکھتے ہو۔ چوتھے سے کہا کہ تم اخبار نویس ہو۔ پانچویں سے کہا کہ تم کسان ہو۔ سب نے قبول کیا کہ جو کچھ وہ کہتا ہے صحیح ہے۔ اس پر وہ اٹھا اور پانچوں کو چھوڑکر گاڑی سے اتر گیا۔ ان میں سے ہر شخص نے یہ معلوم کرنا چاہا کہ اوروں سے اس نے کیا سوال کیا تھا۔ مگر معلوم ہوا کہ اس نے سب سے ایک ہی سوال کیا تھا جو یہ تھا:

"وہ کونسی شے ہے جو خود اپنی ہی پیدا کردہ چیز کو تباہ کر دیتی ہے" اس کا سائنس داں نے تو یہ جواب دیا تھا کہ قوت حیات ہے۔ سپاہی نے اس کا جواب دیا تھا جنگ ہے۔ ماہر فلالوجی نے کہا تھا کہ کرونا س ہے۔ اخبار نویس نے جواب دیا تھا کہ یہ انقلاب ہے۔ کسان نے جواب دیا تھا کہ یہ جنگلی سور ہے۔ میرے نزدیک یہ قصہ اگر صحیح نہیں تو بھی اس کو اختراع نہایت خوبی کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس کا بیان کرنے والا اخبار نویس کی زبانی کہتا ہے کہ اس کے اندر ایک مذاق ہے۔ ہر ایک شخص جواب میں اس شے کا نام لیتا ہے جس پر پہلے اس کی نظر پڑتی ہے۔ اور یہ وہ ہوتی ہے جو اس کے شغل زندگی سے قریب ترین تعلق رکھتی ہے۔ ہر سوال ایک سوراغ کرنے کا ایک تجربہ ہے اور اس کا جواب ایسا روشندان ہوتا ہے جس سے اگر کوئی چاہے تو ہمارے باطن کا مطالعہ کر سکتا ہے ...... یہی ہم سب کرتے ہیں۔ ہم مذہبی آدمی سپاہی طالبعلم تاجر کو صرف یہی نہیں کہ ان کے لباس کی تراش اور جسم کے انداز سے پہچان سکتے ہیں بلکہ اس سے بھی پہچان سکتے ہیں کہ وہ کیا کہتے ہیں اور کس طرح سے ظاہر کرتے ہیں۔ ہم لوگوں کی زندگی میں ان کے مرتبہ کو اس سے پہچان لیتے ہیں کہ وہ کس شے سے دلچسپی رکھتے ہیں اور اس کو کس طور پر ظاہر کرتے ہیں۔

کن چیزوں کا وہ ذکر کرتے ہیں اور کس نقطہ نظر سے وہ اشیا پر نظر ڈالتے ہیں ان کا تعقل کرنے میں ان پر حکم لگاتے ہیں مختصر یہ کہ ان کے طرز ادراک سے .... ع

ہر شخص کا ایک مجموعہ تصورات تو ایسا ہوتا ہے جو خود اس کی ذاتی دلچسپیوں سے تعلق رکھتا ہے۔ اور دوسرا ایسا ہوتا ہے جو سوسائٹی سے تعلق رکھتا ہے ہر شخص پودوں مذہب قانون علوم وفنون وغیرہ کے متعلق اپنا ایک مجموعہ خیالات رکھتا ہے اور خصوصاً گلاب ازلی شاعری خطبوں آزاد تجارت وغیرہ کے متعلق اس طرح سے ہر فرد حتیٰ کہ جاہل اور بچوں کا ذہنی ما فیہ علم کے ایسے قطعوں یا دائروں پر مشتمل ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک کسی بڑے دائرے کے اندر واقع ہوتا ہے اور ان کے پہلو بہ پہلو اور دائرے ہوتے ہیں جو اسی طرح سے بڑے دائروں میں ہوتے ہیں اور جن میں سے ہر ایک کے اندر چھوٹے دائرے ہوتے ہیں .... ایسی شئے کا ادراک جیسا کہ گھوڑا ہے .... ایسا عمل ہے جو ہماری آنکھوں کے سامنے موجودہ گھوڑے کی تصویر کے اندر ہے۔ اور تمام گھوڑے جو ہم نے کبھی دیکھے ہیں ان کی ممتزج اور مرکب تصویریں یا تصورات دوسری طرف ہیں .... یہ ایک ایسا عمل ہے جو دو عوامل کے مابین ہے جن میں سے ایک جزو عمل سے پہلے موجود تھا اور ذہن کی قدیم ملکیت تھا (اور دوسرا جزو وہ ہے جو ابھی ذہن کے سامنے آیا ہے اور یہ وہ جزو ہے جو فوری یعنی حسی ارتسام ہے) اول الذکر آخر الذکر کا ادراک کرتا ہے۔ آخر الذکر کا اول الذکر سے ادراک ہوتا ہے۔ ان کی ترکیب سے ایک ادراکی حاصل پیدا ہوتا ہے یعنی وہ شئے جس کا ادراک ہوتا ہے اس کا علم اول الذکر جزو آخر الذکر کی نسبت فعلی و اوّلی ہوتا ہے۔ بعد کا جزو مذکور غیر اولی اور انفعالی ہوتا ہے .... بس ہم ادراک کی تعریف کر سکتے ہیں کہ یہ شعور کی دو مقداروں کی حرکت ہوتی ہے (جو ایک دوسرے کے اس طرح سے خلاف ہوتی ہے جس سے وقوف پیدا ہوتا ہے۔

اولی جزو کو ہم نے فعلی کہا تھا اور غیر اولی جزو کو انفعالی۔ لیکن یہ صرف اضافی طور پر ہی صحیح ہے۔ اگرچہ موجودہ عامل زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے لیکن ادراکی اعمال اس وقت بھی خاصی طرح سے ہو سکتے ہیں جن کا نیا مشاہدہ ادراک کن مجموعہ کی

حالت کو بہتر اور متغیر کرتا ہے۔ ایک بچہ جس نے صرف چوکھونٹی میزیں دیکھی ہیں جب گول میز کو دیکھتا ہے تو اس کو بھی میز ہی سمجھتا ہے۔ اس کو اس کا ادراک ہوتا ہے لیکن اس سے ادراک کن مجموعہ کا مفہوم بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ اس کے میزوں کے سابقہ علم کے ساتھ یہ جزو اور شریک ہو جاتا ہے کہ ان کا چوکور ہونا ضروری نہیں بلکہ یہ گول بھی ہو سکتی ہیں۔ تاریخ علوم میں یہ اکثر ہوتا ہے کہ کسی تحقیق کا جو نہی ادراک ہوا یعنی ہم نے اس کو اپنے نظام علم میں منسلک کیا کہ اس سے فوراً ہمارا نظام علم متغیر ہو گیا۔ لیکن اصول یہی ہے اگرچہ دونوں میں سے کوئی سا جزو فعلی و انفعالی ہو سکتا ہے لیکن عموماً موجودہ جزو دونوں میں زیادہ قوی ہوتا ہے"۔

اسٹین ہل کے اس بیان سے نفسیاتی تعقلات اور منطقی کلیات کا فرق بالکل واضح ہو گیا۔ منطق میں کلی بالکل غیر متغیر ہوتا ہے۔ لیکن معمولاً اشیا کے جو تعقلات ہوتے ہیں ان میں استعمال سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ علوم کی غرض و غایت یہ ہے کہ ایسے تعقلات قائم کرے جو اتنے صحیح ہوں کہ ان میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے۔ ہر ذہن میں اپنے تصورات کے غیر متغیر رکھنے اور ان کی تجدید کرنے کے رجحان میں ہمیشہ جنگ ہوتی رہتی ہے۔ ہمارا علم ان قدامت پرستی اور انقلابی اجزا میں مصلح کراتا رہتا ہے۔ ہر نیا تجربہ کسی نہ کسی قدیم عنوان کے تحت آنا چاہتا ہے۔ بڑی کوشش یہ ہوتی ہے کہ کوئی ایسا عنوان مل جائے جس کے تحت میں اس کے داخل کر دینے سے کم سے کم تغیر ہو۔ بعض پالی نیشیا کے باشندوں نے جب گھوڑوں کو پہلے پہل دیکھا تو ان کو سور کہا۔ کیونکہ ان کے لئے قریب ترین عنوان گھوڑوں کے داخل کرنے کے لئے یہی تھا۔ میرے دو سالہ بچے کو جب پہلے پہل سنگترہ دیا گیا تو وہ دو ہفتہ تک اس سے کھیلتا رہا اور اس کو گیند کہتا تھا۔ اسی نے پہلے پہل جب سالم انڈے دیکھے تو ان کو آلو کہا۔ کیونکہ ناشتہ پر وہ انڈوں کو تو دو ٹکڑوں میں دیکھنے کا عادی تھا اور آلوؤں کو وہ سالم چھلا ہوا دیکھا کرتا تھا۔ جڑواں کارک کش کو بلا تامل اس نے خراب قینچی کہہ ڈالا۔ ہم میں سے ہر شخص بہت ہی مشکل سے

نئے تجربات کے لئے نئے عنوانات قائم کرسکتا ہے۔ ہم میں سے اکثر روز بروز اپنے تعقلات کے ذخیرے سے پابند ہوتے جاتے ہیں۔ جن تعقلات سے وہ واقف ہیں نئے تعقلات کو کسی نہ کسی طرح انھی کے ماتحت کر دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ قدامت پرستی وہ نتہا ہے جس کی طرف زندگی ہم کو کھینچتی ہے جو اشیا ہماری عادات ادراک کے منافی ہوتی ہیں ان کی طرف توجہ ہوتی ہی نہیں۔ اگر کسی موقع پر استدلال کے زور سے ہم ان کے وجود کو تسلیم کر لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو چوبیں گھنٹے کے بعد ہماری حالت یہ ہو جاتی ہے کہ گویا ہم نے کچھ تسلیم ہی نہ کیا تھا۔ اور نا قابل ادراک حقیقت کا ہر نشان ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا ہے۔ حقیقت میں طباعی کے معنی غیر معمولی طور پر ادراک کرنے کی قابلیت سے بہت زیادہ نہیں۔

دوسری طرف دیکھو تو بچپن سے لے کر زندگی کے خاتمہ تک کوئی شے اس سے زیادہ آسان نظر نہیں آتی جتنا کہ نئے تصورات کا پرانے تصورات کے تحت جمع کرنا۔ اور جو شے ہمارے واقف و روشناس تعقلات کے سلسلے کو توڑتی نظر آوے اس کے انوکھے پن پر غور کرنا اور یہ کہنا کہ یہ ہمارا پرانا ہی دوست ہے صرف بھیس بدل کر سامنے آیا ہے، نئے تجربے کا اس کامیابی کے ساتھ ادراک ہونا دراصل تمام عقلی لذات کی خصوصیت ہے۔ اس کی حرص کو علمی حیرت کہا جاتا ہے۔ ادراک کے ہونے سے پہلے نئے پرانے میں تعلق کا ہونا ایک تعجب معلوم ہوتا ہے۔ جن اشیا کو ہم سے اس قدر بعد ہوتا ہے کہ ہم ان کے لئے کلیات و تعقلات ہی نہیں رکھتے جن کے معیار پر رکھ کر ان کی قیمت پرکھ سکیں ان کے متعلق ہم کو کوئی شوق و استعجاب نہیں ہوتا۔ ڈاروِن اپنے سفر نامے میں بیان کرتا ہے کہ جزیرۂ فجی کے رہنے والے چھوٹی کشتیوں پر تو حیرت کرتے تھے لیکن بڑے جہازوں پر ان کو کوئی حیرت نہ ہوتی تھی۔ ہم کو اسی شے کے جاننے کی خواہش پیدا ہوتی ہے جس کو ہم کچھ پہلے سے جانتے ہیں۔ بہت ہی اعلیٰ قسم کے نقش و نگار والے کپڑے اور بہت ہی عمدہ قسم کی منقوش و مصور اشیا ہم میں سے اکثر کے لئے ویسی ہوتی ہیں جیسے کہ ہوا یا پانی زمین کہ جن کی موجودگی کسی قسم کے تصورات ہم میں پیدا نہیں کرتی کسی سنگ تراشی یا کندہ کاری کے نمونے سے ہم کو حیرت نہیں ہوتی ہو۔ لیکن اگر ہم کو قلم کی کھینچی ہوئی کوئی تصویر دکھائی جاتی ہے

تو وقت کار کی بنا پر ہم کو مصور کے کمال پر حیرت ہوتی ہے۔ بوڑھی نانوں نے اکیڈمی کی تصویروں کی تعریف کرتے وقت کہا اور کیا یہ سب واقعی ہاتھ سے بنائی گئی ہیں۔

کیا ادراک غیر شعوری انتاج ہوتا ہے

ایک عام رائے (جس کے قائل شوپنہار اسپنسر ہارٹ مین ونٹ ہیلم ہولٹز ہیں (اور جس کی تائید حال میں نہایت دلچسپ طریق پر بنٹ نے کی ہے) یہ ہے کہ ادراک کو ایک قسم کا استدلال کہنا چاہیے جو کم بیش غیر شعوری طور پر اور از خود ہوتا ہے۔ بادی النظر میں یہ بحث لفظی معلوم ہوتی ہے، جس کا مدار اس پر ہے کہ کس قدر وسیع معنی میں لفظ استدلال کے معنی لئے جا سکتے ہیں۔ اگر ہر بار جب ایک موجود علامت ایک غیر موجود حقیقت کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے تو ہم ایک انتاج کرتے ہیں، اور اگر ہر بار جب ہم انتاج کرتے ہیں ہم استدلال کرتے ہیں تو بلا شبہ ادراک استدلال ہے صرف یہ ہے کہ اس کے اندر غیر شعوری جزو کی کوئی گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔ دونوں مؤتلف یعنی موجودہ علامت ملحقہ شے جس کی طرف یہ ذہن کو منتقل کرتا ہے بالکل ظاہر ہوتے ہیں اور کسی درمیانی تصور کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جو لوگ نظریہ زیر بحث کے قائل ہیں ان میں سے اکثر نے ایک اور پیچیدہ مفروضہ قائم کیا ہے۔ ان کی جو کچھ مراد ہے وہ یہ ہے کہ ادراک قیاسی انتاج ہے۔ اور حد اوسط غیر شاعر ہوتی ہے۔ جب وہ حس جس کو میں نے دیہ (صفحہ ۳۱۳) کہا تھا محسوس ہوتی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس وقت کچھ اس قسم کا عمل ذہن میں ہوتا ہے۔

یہ	م	ہے
مگر	م	ﻟ[1] ہے
لہٰذا	یہ	ﻟ ہے

[1] جب کل م نہیں بلکہ اس کا کوئی جزو ﻟ ہوتا ہے، بہ الفاظ دیگر جب م غیر محصور ہوتا ہے

اب اس زاید دور کے فرض کرنے کی کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ "یہ" کا بطورم کے اصطفاف کرنا خود ایک عمل ادراک ہے اور اگر ہر قسم کا ادراک احتاج ہوتا تو اس کے عمل کے لئے اس سے پہلے ایک قیاس کی ضرورت تھی) اور اس طرح سے بعد میں بھی لا تنناہی طور پر ضرورت ہوتی۔ اس گرداب سے نکلنے کی صرف یہی صورت ہے کہ عمل کا استفسار دوسرے لباس میں کیا جائے۔

یہ ان کے مشابہ ہے
وہ ل ہیں
لہذا یہ ل ہے

اس میں کبریٰ کسی قسم کے ائتلاف مقارنت کو مستلزم نہیں ہے یعنی اس میں ان کوم کے نام سے موسوم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ مشابہ غیر موسوم تمثالات کی طرف صرف ذہن کے منتقل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے ایسی گزشتہ مماثل کے اعادے کی جن کے ساتھ وہ خصوصیات جن پر ل مشتمل ہے عادۃً منسلک ہوتی ہیں۔ مگر یہاں بھی اس اعادے کے تسلیم کرنے کے لئے کوئی واقعاتی بنیاد نہیں ہے۔ ہم کو گزشتہ زمانے کی اس قسم کی کسی تمثال کا شعور نہیں ہوتا۔ اور یہ تعقل کہ ائتلاف کی تمام انسام اس ابتدائی واقعے کے نتائج ہیں کہ دماغ میں راستے عادت کی بنا پر قائم ہوتے ہیں مظہر زیر بحث کی توجیہ کے لئے اس قسم کی تمثالات کو غیر ضروری کر دیتا ہے۔ چونکہ "یہ" کا دماغی عمل جو ل کی علامت ہے اکثر اس عمل کے ساتھ متہیج ہوا ہے جس سے ل کے کامل معروض کا تعلق ہے اس لئے ایک دوسرے کے مابین انعکاس کے بلا واسطہ راستے پہلے ہی سے قائم ہو گئے ہوں گے۔ اور اگرچہ اپیچ پیچ کے راستے بھی ممکن ہو سکتے ہیں جیسے "یہ" سے "وہ" تک اور پھر "وہ" سے ل تک (ایسے راستے جو عملاً اسی نتیجہ تک پہونچا دیتے ہیں جس تک نسبتہً سیدھے راستے پہونچانے تھے) تاہم ان کے طے ہونے کو یہاں فرض کرنے

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) تو نتیجہ میں غلطی ہوتی ہے۔ اس طرح سے دھوکے منطقی مغالطے ہوں گے، اگر ادراکات صحیح قیاسات ہوں؛ اور ان میں نتائج حد اوسط غیر محصور سے اخذ کئے جائینگے۔

کے لیئے کوئی وجہ نہیں ہے خصوصاً اس حالت میں کہ ظاہری آثار دوسری طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ استدلال میں، اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے راستے طے ہوتے ہیں۔ مگر ظن غالب یہ ہے کہ ادراک میں یہ بند رہتے ہیں۔ پس ادراک استدلال کی ایک نوع تو نہیں بلکہ خود یہ اور استدلال دونوں اس عمیق تر عمل کی اقسام ہیں جس کو نفسیاتی اعتبار سے ائتلاف تصورات کہا جاتا ہے، اور عضویاتی اعتبار سے دماغ کے اندر قانون عادت سے موسوم کیا جاتا ہے۔ پس ادراک کو غیر شعوری استدلال کہنا یا تو ایک غیر ضروری استعارہ ہے، یا دو مختلف چیزوں کے مابین ایک قطعاً گمراہ کن خلط ہے۔

ایک بات اور بیان کرنی ہے، اور اس کے بعد ہم موضوع ادراک کی بحث ختم کر سکتے ہیں۔ سر ولیم ہملٹن کو خیال تھا کہ میں نے ایک عظیم الشان قانون دریافت کیا ہے جس کو علمائے نفسیات نے قطعاً نظر انداز کر دیا تھا اور جو سادہ اور کلی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگرچہ علم و احساس، ادراک و حس ہم وجود ہوتے ہیں، مگر ہمیشہ ایک دوسرے سے نسبت معکوس رکھتے ہیں۔ ہملٹن اس طرح سے لکھتے ہیں کہ گویا ادراک و حس دو ایسے ہم وجود عنصر ہوں جو ایک منفرد حالت شعور میں داخل ہوتے ہوں۔ اسپنسر اس پر جلا دیتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ یہ شعور کی ایسی حالتیں ہوتی ہیں جو باہم ایک دوسرے کو مانع ہیں اور یہ ایک ہی حالت کے دو عنصر نہیں ہوتیں۔ اگر حس کے وہ معنی لئے جائیں جو ہملٹن اور اسپنسر اجمالاً اس بحث میں لیتے ہیں یعنی لذت والم کا احساس تو بلا شبہہ اس قانون کو جس شکل میں بھی بیان کیا جائے یہ صحیح ہوگا۔ اور وہ ذہن جو ایک تجربے کی خوشگواری یا ناگواری کا شدت کے ساتھ شعور رکھتا ہو یقیناً اس کی خارجی علت کی تحلیل کرنے کے اس قدر لائق نہ ہوگا۔ لیکن لذت والم سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے، تو یہ قانون اس واقعہ کا محض ایک نتیجہ معلوم ہوتا ہے کہ شعور کی ایک حالت جس قدر مجتمع ہوتی ہے اسی قدر واضح و جلی ہوتی ہے۔ جب ایک رنگ یا سرتی کو ہم علٰحدہ محسوس کرتے ہیں اس وقت ہم کو یہ زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہوتی ہے، اور اس کو بہتر طور پر محسوس کر سکتے ہیں، بہ نسبت اس کے کہ جب ہم کو اس کا ایک مجموعی معروض کے منجملہ بہت سے خواص کے ایک خاصہ کے طور پر

دتوف ہوتا ہے۔ غالباً ادراکی حالت سے دماغی ہیجان کا زیادہ منتشر ہونا علٰحدہ حصوں کے اس قدر قوی ہیجان کے منافی ہے جیسا کہ حسی حالت میں ہوتا ہے۔ اس لئے ہم خود اپنے امتیاز کی طرف لوٹتے ہیں جو ہم نے ادراکی اور حسی اعمال کے مابین قائم کیا تھا اور ان مثالوں کی طرف رجوع کرتے ہیں جو ہم نے صفحہ ۴۰۸ میں دی تھیں۔

اوہام (Hallucinations)

معمولی ادراک اور دھوکے میں کوئی جنسی اختلاف نہیں ہوتا کیونکہ دونوں میں عمل بعینہٖ ایک ہوتا ہے۔ لیکن آخر میں جو دھوکے ہم نے بیان کئے تھے ان کو اوہام کہا جاتا ہے۔ اب ہم کو ان غلط ادراکات پر غور کرنا چاہیے جن کو عام طور پر اس نام سے موسوم کیا جاتا ہے[1]۔ معمولی طور پر دھوکے اور وہم میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ دھوکے میں تو واقعتاً ایک خارجی مہیج مصروف عمل ہوتا ہے لیکن وہم میں کوئی خارجی مہیج ہوتا ہی نہیں۔ لیکن ابھی ہم بیان کریں گے کہ خارجی مہیج کو غیر موجود فرض کرنا غلطی ہے، اور یہ کہ اوہام اکثر ادراکی عمل کی انتہائی حالتیں ہوتی ہیں جن میں ثانوی دماغی رد عمل مہیج سے کوئی تناسب نہیں رکھتا۔ اوہام اکثر اچانک ہوتے ہیں اور ان میں کچھ ایسی خصوصیت ہوتی ہے کہ گویا یہ موضوع کی توجہ پر مسلط کر دیئے گئے ہیں۔ لیکن ان میں ظاہری خارجیت

---

[1] دھوکے اور وہم دونوں کو غلط فہمی (Delusion) سے ممیز کرنا چاہئے۔ غلط فہمی ایک واقعے کے متعلق غلط رائے ہوتی ہے، جس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس میں حسی چیزوں کے غلط ادراکات داخل ہوں، اگرچہ اس میں اکثر ایسا ہوتا ہے۔ مثلاً ہم میں مذہبی غلط فہمیاں بھی غلط فہمیاں اپنی اہمیت کے متعلق غلط فہمیاں دوسرے اشخاص کی سیرتوں کے متعلق غلط فہمیاں ہوسکتی ہیں۔ مجانین کی غلط فہمیاں خاص ہی طرح کی ہوتی ہیں جن کی توجیہ بہت ہی دشوار ہوتی ہے۔ لیکن بہت سی حالتوں میں یہ یقیناً ایسے نظریئے ہوتی ہیں جن کو مریض اپنی غیر معمولی جسمانی حسوں کی توجیہ کے لئے اختراع کر لیتے ہیں۔

کے بھی مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ ان کے متعلق ایک غلطی سے بچنا چاہیئے۔ اکثر اوقات ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تمثالات ہوتے ہیں، جو غلطی سے خارج میں فرض کر لئے جاتے ہیں۔ لیکن جس حالت میں وہم کامل ہوتا ہے تو یہ ذہنی تمثال کی حالت سے بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ وہم پر اگر ذہنی نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو یہ شے محسوس ہوتا ہے اور ایسی اچھی اور سچی حس ہوتا ہے جیسی کہ کسی حقیقی شے کے عمل سے ہو سکتی ہے۔ صرف ہوتا یہ ہے کہ وہ شے نہیں ہوتی۔

وہم کی خفیف اقسام کو اوہام کاذب کہا جاتا ہے۔ اوہام کاذب اور اوہام میں ابھی چند سال سے امتیاز کیا جانے لگا ہے۔ ڈاکٹر کینڈنسکی ان کے فرق کو مندرجہ ذیل طور پر بیان کرتے ہیں۔

"مریض سے بے پروائی سے سوال کرتے وقت ممکن ہے ہم اس کے کاذب وہمی ادراکات اور اوہام میں خلط کر دیں۔ مگر خود مریض کے واضح شعور کے لئے اگرچہ وہ کیسا ہی سریع ہو، دونوں مظہروں کے مابین خلط ناممکن ہے۔ کم از کم بصارت کے معاملے میں ایسا خلط ممکن نہیں، جس وقت مریض نظر کے وہم کاذب میں مبتلا ہوتا ہے تو وہ خود کو اس ذہنی حسی ظاہرے سے بالکل ایک مختلف علاقے میں محسوس کرتا ہے، جس میں کہ وہ خود کو اس وقت پاتا ہے جب کہ وہ حقیقی بصری وہم کا موضوع ہوتا ہے۔ آخر الذکر تو خود حقیقت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اول الذکر ایک ذہنی مظہر ہوتا ہے، جس کو انسان عموماً خدا کی خاص رحمت کی علامت خیال کرتا ہے یا جیسا کہ مصنوعی طور پر پیدا کیا جا سکتا ہے وہ اس کو اپنے چھپے ہوئے ستانے والوں کی خاص علامت سمجھتا ہے۔ اگر وہ خود اپنے تجربے سے جانے کہ حقیقی وہم کیا ہوتا ہے تو اس کے لئے اس کو غلطی سے وہم کاذب سمجھنا بالکل ناممکن ہو جائے۔ ایک واقعی مثال اس فرق کو واضح کر دے گی۔

"ڈاکٹر این ایل ...... نے ایک روز اچانک اپنے ستانے والوں کی آوازوں میں سنا (جو دیوار کے اندر ایک خلا میں سے آرہی تھیں) کہ ایک نسبتہً بلند آواز موثر لہجے میں کہہ رہی ہے کہ تم اپنی قومیت کو بدل ڈالو۔ اس نے یہ سمجھ کر کہ اب صرف خلاصی اس میں ہو سکتی ہے کہ زار کی رعایا نہ رہوں تو اس نے ایک لمحے کے لئے

غور کیا کہ پھر کس کی رعایا بننا زیادہ بہتر ہوگا اور اس کے بعد یہ ارادہ کیا کہ انگریزی رعایا بن جاؤں۔ اسی وقت اس نے ایک کاذب وہم کی حالت میں ایک شیر دیکھا جو اصلی شیر کے قد و قامت کا تھا کہ اس نے اس کے کندھوں پر پنجے رکھے۔ اس کو ان پنجوں کا بہت ہی واضح احساس تھا، جن کا دباؤ مقامی طور پر کافی تکلیف دہ تھا (یعنی لمس کا کامل وہم) پھر اسی آواز نے کہا کہ اب تمہارے پاس شیر ہے اب تم حکومت کروگے پھر مریض کو یاد آیا شیر انگلستان کی قومی علامت ہے۔ اس کو شیر بالکل واضح طور پر نظر آیا تھا۔ مگر اس کے باوجود اس کو اس قدر شعور تھا، جس کا اس نے بعد میں اظہار کیا تھا کہ اس نے شیر جسمی آنکھ سے نہیں بلکہ ذہنی آنکھ سے دیکھا تھا۔ (صحتیاب ہونے کے بعد اس نے اس قسم کے وہموں کا نام اظہاری لچکدار تصورات رکھا)۔ اسی وجہ سے اس نے کسی قسم کا خوف محسوس نہ کیا تھا اگرچہ اس کو پنجوں کا مس محسوس ہوا تھا...... اگر شیر کا کامل وہم ہوتا، جیسا کہ خود مریض نے صحت کے بعد بیان کیا تو اس کو بہت زیادہ خوف محسوس ہوتا، اور غالباً گمان یہ ہے کہ چیخ کر بھاگ کھڑا ہوتا۔ اگر یہ تخیل کی سادہ تمثال ہوتی تو اس نے اس کو ایسی آوازوں سے منسوب نہ کیا ہوتا جن کی خارجی حقیقت کے متعلق اس کا یقین کامل تھا۔

حافظہ اور تخیل کے معمولی تمثالات اور اوہام کاذب میں فرق یہ ہے کہ اوہام کاذب اول الذکر سے بہت زیادہ واضح مشرح ثابت قدم اچانک اور از خود ہوتے ہیں۔ اس حد تک کہ ان کے خود سے پیدا کرنے کا احساس بالکل مفقود ہوتا ہے ڈاکٹر کینڈنسکی کے زیر علاج ایک شخص تھا جس کو افیم یا حشیش کے استعمال کے سبب سے اوہام اور اوہام کاذب ہوا کرتے تھے، اور چونکہ اس کے تمثل کی قوت بہت قوی تھی اور ایک تعلیم یافتہ طبیب تھا اس نے اس میں تینوں قسم کے مظاہر کا آسانی کے ساتھ مقابلہ ہو سکتا تھا۔ اوہام کاذب اگرچہ باہر کی طرف مستند معلوم ہوتے ہیں، (بالعموم ممیز بصارت کی حد سے زیادہ یعنی ایک یا دو فٹ) لیکن ان میں وہ خارجی حقیقت نہیں ہوتی، جو اوہام میں ہوتی ہے۔ لیکن تمثل کی تصویروں کے برخلاف ان کو حسب مرضی پیدا کرنا ناممکن ہوتا ہے۔ اکثر آوازیں جو لوگ سنتے ہیں وہ

غلط فہمیوں کا باعث ہوں یا نہ ہوں، اوہام کا ذب ہوتی ہیں۔ ان کو اندرونی آوازیں کہا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ موضوع کی خود سے گفتگو کرنے سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ میں چند اشخاص سے واقف ہوں جو اس قسم کی داخلی آوازوں سے غیر متوقعہ باتیں سنتے ہیں، اور جب بھی خاموش ہو کر ان کی طرف متوجہ ہوں تو سن سکتے ہیں۔ مراقی دیوانگی میں اس قسم کی آوازیں عام طور پر سنائی دیتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ آخرکار کامل یا بین اوہام میں منتقل ہو جائیں۔ آخرالذکر انفرادی شکل میں اکثر ہوتے ہیں اور بعض اشخاص کو نسبتہً زیادہ کثرت سے ہوتے ہیں۔ اوہام کے متعلق ایڈ منڈ گرنے نے اعداد شمار جمع کیے ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر دس میں ایک شخص ضرور ہوتا ہے جس کو اپنی زندگی میں کبھی نہ کبھی کامل وہم ہوا ہو۔ ذیل میں ایک تندرست آدمی کا واقعہ بیان کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوگا کہ اوہام کیا ہوتے ہیں۔

"میری عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ ایک دن میں ایک بزرگ سے کسی تکلیف دہ گفتگو میں مصروف تھی۔ میں اس قدر پریشان تھی کہ میں نے دانستگی کی حالت میں فرش پر سے ایک ہاتھی دانت کی سلائی اٹھالی اور باتیں کرتے کرتے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے۔ دوران گفتگو میں چاہتی تھی کہ اپنے ان بھائی کی رائے معلوم کروں جن سے مجھے غیر معمولی محبت تھی۔ اب جو مڑتی ہوں تو وہ کمرے کے وسط میں بیٹھے ہوئے نظر آتے ہیں، ان کے بازو غیر معمولی انداز سے مڑے ہوئے ہیں۔ اور یہ دیکھ کر میری پریشانی اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ ان کے چہرے پر میرے خلاف طنز و تمسخر کے آثار پائے جاتے ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مجھ سے ہمدردی نہیں ہے۔ اور وہ میرے طرفدار نہیں۔ اسی حیرت و استعجاب نے میرے غصے کو ٹھنڈا کر دیا اور وہ گفتگو ختم ہوگئی۔

چند منٹ کے بعد میں بھائی کی طرف مڑی تاکہ ان سے کچھ گفتگو کروں لیکن وہ جا چکے تھے۔ میں نے پوچھا کہ وہ کمرے سے کب گئے تو معلوم ہوا کہ وہ اس کمرے میں تھے ہی کب۔ مجھے اس کا یقین نہ آیا۔ یہ خیال ہوا کہ وہ ایک آدھ منٹ کے لئے کمرے میں آئے ہوں گے اور پھر چلے گئے ہوں گے اور کسی نے دیکھا نہ ہوگا۔ کوئی ڈیڑھ گھنٹے کے بعد وہ آئے اور مجھے بدقت تمام یقین دلایا کہ تمام وہ گھر کے قرب وجوار میں بھی

کہیں نہ تھے۔ وہ اب تک زندہ اور تندرست ہیں۔"

ذیل میں ایک واقعہ اور درج کیا جاتا ہے

"مارچ ۱۸۷۳ء یا ۴، خیال نہیں کہ ان دونوں میں سے کونسا سال تھا، ایک شب میں اپنی والدہ کی تیمار داری میں مصروف تھی۔ شام کے تقریباً آٹھ بجے میں کھانے کے کمرے میں ایک چائے کی پیالی رکھنے کے لئے گئی۔ اور جب نعمت خانے سے میز کی طرف مڑی تو میں نے میز کی دوسری طرف آگ کے سامنے جو خوب روشن تھی، اور گیس کی روشنی بھی تھی ایک سپاہی کو کھڑے ہوئے دیکھا، جس کے ہاتھ ٹھیک سپاہیانہ انداز میں پہلو سے لگے ہوئے تھے، سن کوئی تیس برس کا ہوگا۔ اس کی سیاہ آنکھیں میری آنکھوں کی طرف جمی ہوئی تھیں۔ وہ ایک چھوٹی ٹوپی اوڑھے ہوئے تھا جس پر ایک پر لگا ہوا تھا۔ اس کا لباس بھی سپاہیانہ وضع کا تھا وہ مجھے کوئی روح یا بھوت پریت معلوم نہیں ہوا اور نہ مجھے اس میں کوئی غیر معمولی بات معلوم ہوتی تھی۔ لیکن اس کی طرف پورے ایک منٹ تک گھورتے رہنے کے بعد میں نے محسوس کیا کہ وہ کوئی زمین کی مخلوق نہیں ہے، کیونکہ نہ تو وہ اپنی آنکھوں کو حرکت دیتا ہے، اور نہ جسم کو اور بغور دیکھنے پر مجھ کو اس سے پرے آگ بھی جلتی نظر آتی تھی۔ میں اس میں شک نہیں کہ ڈر گئی تھی مگر میں بھاگی نہیں۔ میں بالکل سن ہوگئی تھی لیکن میں تیزی کے ساتھ باہر آئی اور خادمہ ہال میں تھی اس کی طرف گئی اور اس سے پوچھا کیا تم نے کوئی چیز دیکھی ہے اس نے جواب دیا کہ نہیں۔ میں اپنی والدہ کے کمرے میں گئی اور وہاں تقریباً ایک گھنٹے تک گفتگو کرتی رہی، لیکن وہاں میں نے جو کچھ دیکھا تھا اس کا مطلقاً کوئی ذکر نہیں کیا اس اندیشے سے کہ کہیں وہ ڈر نہ جائیں۔ اور آخر کار میں اس واقعے کو بالکل بھول گئی۔ اور اب کھانے کے کمرے میں جو آئی تو گزشتہ واقعہ بالکل یاد نہ تھا۔ لیکن چائے تیار کرنے کے لئے نعمت خانے سے میز کی طرف جو مڑی تو میں نے اتفاقاً آگ کی طرف دیکھا تو وہاں مجھے پھر سپاہی

کھڑا ہوا نظر آیا۔ اس دفعہ میں بالکل از خود رفتہ ہو کر کمرے سے بھاگ گیا۔ میں نے اپنے والد کو آواز دی مگر انھیں کچھ نظر نہیں آیا۔"

بعض اوقات ایک سے زیادہ حاسہ متاثر ہوتا ہے۔ اس کی مثال میں مندرجہ ذیل واقعہ نقل کیا جاتا ہے :۔

"آپ کی فرمائش ہے کہ ۳۰ اکتوبر ۱۸۸۱ء کو مجھے جو تجربہ ہوا ہے آپ کو لکھوں اس کے جواب میں عریضہ ہذا مرسل ہے۔"

"مذکورہ بالا دن یعنی ۳۰ اکتوبر ۱۸۸۱ء کو میں وہاں تھا جہاں کہ میں پڑھاتا تھا۔ میں اپنا روزمرہ کا کام کر چکا تھا، اور کمرے میں بیٹھا ہوا علم مثلث کے سوال حل کر رہا تھا۔ مجھے اپنی بیوی کی زچگی کی خبر کا روز انتظار تھا اور یہ ایک فطری امر تھا کہ کچھ عرصے سے میرے خیالات اس کے ساتھ تھے۔ وہ اس وقت ب۔ میں کوئی پچاس میل کے فاصلے پر تھی۔

لیکن اس وقت میرے ذہن میں نہ تو وہ تھی اور نہ متوقعہ واقعہ۔ میں کہہ چکا ہوں کہ اس وقت میں علم مثلث کے سوال حل کر رہا تھا اور تمام سے اسی میں مصروف تھا۔ اس وقت کوئی گیارہ بجے تھے میں عجیب حجم وغیرہ میں منہمک تھا کہ میں نے اپنے بائیں کندھے پر نہایت واضح طور پر کسی کا مس محسوس کیا اور پھر کسی نے میرے کندھے کو ہلایا جیسے کوئی شخص میری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرنا چاہتا ہو اور اس کو ابتدا میں ناکامی ہو چکی ہو۔ لیکن اٹھے بغیر میں نے اپنے سر کو موڑا دیکھتا کیا ہوں کہ میرے اور دروازے کے مابین میری بی بی کھڑی ہے۔ اس کا لباس بالکل وہی تھا جو وہ اس وقت پہنے ہوئے تھی جب میں نے آخری مرتبہ پانچ ہفتے پہلے اس کو پہنے ہوئے دیکھا تھا۔ جب میں اس طرف مڑا تو وہ مجھ سے کہنے لگی یہ ایک چھوٹا سا ہرن پیدا ہوا ہے۔ اس کے علاوہ بھی اس نے کچھ کہا مگر مجھے صرف یہی جملہ یاد ہے۔ اس امر پر یقین کرنے کے لئے کہ میں سو نہیں رہا ہوں اور خواب بھی نہیں دیکھ رہا ہوں میں کرسی پر سے اٹھا اپنے چٹکی لی اور اس شکل کی طرف چلا مگر وہ میرے اٹھنے کے ساتھ غائب ہو گئی۔ یہ میں نہیں کہہ سکتا کہ اس واقعے میں کتنی دیر لگی۔ مگر اتنا میں جانتا ہوں کہ میں بیدار اور بالکل تندرست تھا۔

میں بالکل واضح تھا شکل بالکل مکمل تھی، اور دروازے سے کوئی تین نٹ کے فاصلے پر کھڑی تھی جو بند تھا اور شام سے اس کو کسی نے کھولا بھی نہ تھا۔ آواز میں کسی قسم کا اشتباہ نہ تھا۔ کیونکہ یہ ایسی تھی کہ اگر میں نے مڑ کر بھی نہ دیکھا ہوتا تو بھی اس کو میں پہچان لیتا کہ یہ میری بیوی کی آواز ہے۔ لہجہ بالکل ایسا تھا جیسے کوئی شخص باتیں کرتا ہے، یعنی اگر وہ فی الحقیقت وہاں کھڑی ہوئی یہ الفاظ کہتی تو اسی طرح سے کہتی۔

"اپنے متعلق میں کہہ سکتا ہوں اور جیسا کہ پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ میری صحت حسب معمول بالکل اچھی تھی۔ اس سے پہلے میں بیمار نہ رہ چکا تھا۔ اور اس واقعہ کے بعد بھی مجھے کوئی شکایت نہیں ہوئی حتیٰ کہ سر میں درد تک نہیں ہوا"۔

"اس واقعہ کے تھوڑی دیر بعد میں لیٹ گیا، اور حسب معمول صبح تک بالکل غافل سوتا رہا۔ میں نے اس شب کے عجیب واقعے کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کی اور نہ اس کا کسی سے تذکرہ کیا۔ صبح کو جو میں اٹھا تو مجھے کسی خواب کے دیکھنے کا خیال نہ تھا۔ لیکن میرے ذہن میں یہ خیال جما ہوا تھا کہ تار گھر میں مجھے کوئی نہ کوئی پیام ملے گا۔ میں نے اس خیال کو ذہن سے نکال ڈالنے کی کوشش کی کیونکہ جہاں تک میں جانتا تھا، اس خیال کی کوئی وجہ نہ تھی۔ چونکہ اس وقت مجھے کوئی کام نہ تھا میں ٹہلنے کے لیے چلا اور اس خیال کو ذہن سے نکالنے کے لیے میں تار گھر سے ہٹ کر گیا۔ لیکن آگے بڑھنے کے بعد یہ خیال تو یقین بن گیا اور میں فی الواقع اس جگہ کی طرف مڑا جہاں نہ جانے کا میں نے فیصلہ کیا تھا یعنی تار گھر کی طرف۔ تار گھر پہنچ کر جو شخص مجھے سب سے پہلے نظر آیا، وہ تار بابو تھا، جو میرا دوست تھا۔ مجھے دیکھ کر کہنے لگا آئیے جناب آپ کا تار آیا رکھا ہے۔ تار میں بیٹے کی پیدائش کی اطلاع تھی جس کا وزن ۹ پونڈ تھا اور سب کی خیر و عافیت کی خبر دی گئی تھی۔ اب جو واقعات میں نے بیان کیے ہیں ان کی توجیہ کے لیے میرے پاس کوئی نظریہ نہیں ہے۔ مجھے اس قسم کا تجربہ نہ تو اس سے پہلے کبھی ہوا تھا، اور نہ بعد میں کبھی ہوا ہے۔ میں ارواح سے رابطہ پیدا کرنے کا معتقد نہیں ہوں، اور نہ ضعیف الاعتقاد ہوں۔ اور خیالات کے انتقالات اور غیر شعوری تفکر وغیرہ کے متعلق بہت کم جانتا ہوں۔ لیکن جو کچھ میں نے

بیان کرنے کی کوشش کی ہے اس کے متعلق مجھے یقین واثق ہے۔"

" اس جملہ کے متعلق جو میں نے سنا تھا کہ " چھوٹا ہرمن پیدا ہوا ہے وغیرہ میں اس قدر اور کہوں گا کہ ہم نے پہلے سے طے کر رکھا تھا کہ اگر لڑکا ہوگا تو اس کا نام ہرمن رکھیں گے جو کہ خود میرا نام ہے۔"

وہم کے ساتھ بعض اوقات عام شعور میں تغیر ہو جاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان اچانک کوئی خواب دیکھ رہا ہے۔ ذیل کا واقعہ مجھ سے ایک تینتالیس سالہ شخص نے بیان کیا ہے جس کو اس سے پہلے کبھی اس قسم کا واقعہ پیش نہیں آیا۔

" آج شام اپنی ڈیسک پر بیٹھے ہوئے میں لائل لیجین کا ایک سرکلر پڑھ رہا تھا تو مجھے ایک عجیب وغریب واقعہ پیش آیا، جس کا اس سے پہلے مجھے کبھی تجربہ نہیں ہوا تھا۔ جو کچھ پیش آیا وہ اس قدر حقیقی تھا کہ مجھے اپنے حواس بجا کرنے میں چند منٹ لگے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت میں بالکل دوسری دنیا میں چلا گیا تھا۔ مجھے اس واقعے کے قریب قریب بھی اس سے پہلے خواب کے سوائے کوئی بات محسوس نہ ہوتی تھی۔ میں اس وقت بالکل بیدار تھا مگر یہ احساس ہوا۔ میں ابھی بیٹھا ہی تھا اور اس سرکلر کو میں دلچسپی کے ساتھ پڑھنا شروع ہی کیا تھا کہ ایک منٹ کے لئے مجھے محسوس ہوا کہ میں گم ہو گیا ہوں اور میں نے اپنے آپ کو ایک بلند عمارت کی اونچی منزل پر پایا جو سفید اور بہت چمکدار تھی اور جس میں میری داہنی جانب ایک نہایت عمدہ کھڑکی تھی۔ اس کھڑکی میں سے ایک نہایت ہی عجیب وغریب اور بالکل نیا سبزہ زار کا منظر نظر آ رہا تھا۔ میں نے اس سے پہلے ایسے غیر محدود مناظر فطرت روشنی رنگ اور صفائی کے ایسے تلعات کبھی نہ دیکھے تھے میں جانتا ہوں کہ تقریباً تین منٹ تک میں بالکل گم رہا۔ کیونکہ جب یوں کہو کہ میں نے اس دنیا میں آنا شروع کیا تو تین یا چار منٹ تک میں خود سے اس موضوع پر بحث کرتا رہا کہ کونسا خواب ہے، اور کونسی حقیقت ہے۔ وہاں بیٹھے ہوئے مجھے ایک خفیف سی حس ل...... کی ہوئی (جس شہر میں کہ کاتب الحروف تھا) جو ابتدائے صندلی اور بعید تھی۔ پھر میں نے خیال کرنا شروع کیا کہ میں ک...... میں کیوں رہا کرتا تھا۔ بنا بریں وہیا

لوٹ رہا ہوں۔ رفتہ رفتہ ک...... پھر لوٹ آیا۔ اور میں نے خود کو پھر اپنے ڈیسک پر محسوس کیا۔ چند منٹ کے لئے تو اس امر کے متعین کرنے کا عمل کہ میں کہاں تھا بہت مضحکہ خیز معلوم ہوا۔ مگر کل تجربہ قطعاً خوشگوار تھا۔ کیونکہ اس کے اندر اس قدر چمک صفائی اور روشنی تھی کہ سبحان اللہ۔ میرا خیال ہے کہ اس تجربے میں سات منٹ سے دس منٹ تک صرف ہوئے ہوں گے"۔

بخار کے ہذیان کے اوہام کاذب اوہام اصل اوہام اور دھوکوں سے مرکب ہوتے ہیں۔ یہ افیون بھنگ اور بلاڈونا کے اوہام سے اس بارے میں مشابہ ہیں۔ میرے ایک دوست نے ذیل کا بیان بھنگ کے ہذیان کے متعلق دیا ہے جو بہت ہی واضح ہے۔

"میں اخبار پڑھ رہا تھا۔ اور آنے والے ہذیاں کی علامت یہ تھی کہ اخبار کے مضمون پر اپنی توجہ قائم نہ رکھ سکتا تھا۔ میں فوراً ایک صوفے پر لیٹ گیا۔ میری آنکھوں کے سامنے چند انسانی ہاتھوں کی قطاریں نظر آئیں جو ایک سمت کے لئے تو ادھر اُدھر گردش کرتی رہیں پھر کھوپڑیوں اور چمچوں کی شکل میں بدل گئیں۔ اسی قسم کی حرکتوں کا اعادہ ہوا مگر قطاریں بدلتی رہیں، پیالوں کی بنیں ٹین کے سپاہیوں کی بنیں روشنی کے کھمبوں کی بنیں جھاڑوں کی اور لاتعداد واہیات اور مہمل چیزوں کی بنتی رہیں۔ یہ حالت تقریباً دس منٹ تک رہی اور اس عرصہ میں بلا مبالغہ کہہ سکتا ہوں کہ میں نے کم از کم ہزار مختلف چیزیں تو دیکھی ہوں گی یہ گردش کرنے والی تمثالات اصل چیزوں کے مشابہ معلوم نہ ہوتی تھیں۔ بلکہ ان کی نوعیت ثانوی تمثالات کی سی تھی جو آنکھ کو کسی نہایت روشن شے کے دیکھنے کے بعد محسوس ہوتی ہیں۔ کمرے میں میرے ساتھ ایک شخص تھا اور اگر وہ کسی شے کا محض نام لیتا تھا تو میرے سامنے وہ شے آموجود ہوتی تھی۔ اور بغیر نام لئے دنیا کی کل معمولی چیزیں اور بعض غیر حقیقی مکروہ شکلیں بھی سامنے آتی تھیں جن کا بیان کرنا بالکل ناممکن ہے اور جو دماغ کی پیدا کردہ معلوم ہوتی تھیں۔

"علامات کی نوعیت نہایت سرعت کے ساتھ بدل گئی۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ مجھ پر ایک طرح کی لہر سی گزر گئی ہے۔ اور مجھے اس امر کا احساس ہوا کہ میری نبض

سرعت کے ساتھ چل رہی ہے۔ میں نے اپنی گھڑی نکالی اور بہت زیادہ قوت ارادی سے کام لیکر معلوم کیا کہ میرے قلب کی ضربات ۱۲۵ فی منٹ ہیں"

"میں نبض کی جنبش کو اپنے کل جسم کے اندر محسوس کر سکتا تھا۔ اور ایک عجیب و غریب طرح گدگدی شروع ہوئی، جس کو میں اپنے ذہن کی کسی کوشش سے بھی نہ روک سکتا تھا"

"ایسے لمحے بھی آئے جن میں بظاہر اندرونی صفائی بہت بڑھ گئی اور مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اپنے قلب کی حرکات کو دیکھ سکتا ہوں۔ ایک عجیب قسم کا خوف مجھ پر مستولی ہوا، اور مجھے ایسا معلوم ہونے لگا کہ میں اس نشہ کے اثرات سے جانبر نہ ہوں گا۔ اور اس کے بعد جلدی اس تجربے سے بہت دلچسپی پیدا ہوگئی اور اس امر کا یقین واثق ہوگیا کہ یہ تجربہ نہایت ہی عجیب و غریب اور ہیجان آور ہے اور میں نے ایسا تجربہ کبھی نہیں کیا"

"میرا ذہن نہایت ہی اثر پذیر حالت میں تھا۔ ہر جگہ جس کا میں خیال کرتا تھا، جس کی طرف میرا ذہن منتقل کرایا جاتا تھا، نہایت ہی واضح اور بالکل اصلی معلوم ہوتی تھی۔ میں نے اسٹیفا میں جائنٹس کازوے کا خیال کیا تو اس کے ساتھ میں نے فنگل کے غار کے پھاٹک کے اندر اپنے آپ کو محسوس کیا۔ ہر طرف بڑے اور لمبے ستون کھڑے ہوئے معلوم ہوتے تھے اور عظیم الشان لہریں درزمیں سے نکل کر خموشی کے ساتھ پتھریلے ساحل سے آکر ٹکراتی ہوئی محسوس ہوتی تھیں۔ اچانک ایک نہایت شور اور دھاکے کی آواز ہوئی اور غار کے اوپر لفظ انسمارل گونجنے لگا۔ اس لفظ کے ادا ہونے کے ساتھ ہی وہ بڑے بڑے ستون ہوا میں اڑنے والے کپڑوں کی شکل میں بدل گئے اور میں اس مہمل پن پر زور سے ہنسا"

"یہاں میں اتنا اور بیان کروں گا کہ لفظ انسمارل میرے دوسرے وہموں میں جما رہا کیونکہ مجھے یاد ہے کہ میں نے اس کو اپنے دوسرے اوہام کے درمیان بھی سنا۔ اس کے بعد میں مجھے ایک طرح اداگون کی کیفیت طاری ہوگئی۔ ہر ایسی چیز یا جانور جس کا میں خیال کرتا تھا اس کے وجود میں میں خود منتقل ہوسکتا تھا میں نے لومڑی کا خیال کیا اور فوراً میں نے خود کو لومڑی کی شکل میں بدلا ہوا

محسوس کیا۔ میں نہایت واضح طور پر خود کو لومڑی محسوس کر سکتا تھا۔ مجھے اپنے لمبے کان اور بال دار دم نظر آتی تھی۔ اور ایک طرح کی داخلی نظر سے محسوس کرتا تھا کہ میرے جسم کے تمام اعضا لومڑی کے سے ہیں۔ اچانک نقطہ نظر بدل گیا۔ اب معلوم ہوتا تھا کہ میری آنکھیں میرے منھ کی پشت پر واقع ہیں۔ مجھے اپنے کھلے ہوئے ہونٹوں کے اندر دو قطاریں تیز دانتوں کی نظر آئیں، اور جب میں نے اپنا منھ بند کیا تو مجھے کچھ نظر نہ آتا تھا۔"

"اس کے بعد میں بم کے گولے میں بدل گیا۔ میں اپنی جسامت۔ موٹائی قد و قامت اور وزن محسوس کر سکتا تھا اور میں نے محسوس کیا کہ میں ایک عظیم الشان توپ کے منھ سے نکلا ہوں اور ہوا میں سے زمین کی طرف دیکھتا ہوں، آخر کار نیچے گر کر پھٹتا ہوں اور سیاہ آہنی ٹکڑوں کی بارش بن جاتا ہوں۔"

میں اور لاتعداد چیزوں میں بدلا، جن میں سے اکثر اس قدر مہمل وبیہودہ تھیں کہ میں خیال ہی نہیں کر سکتا کہ کس شے نے ان کی طرف ذہن کو منتقل کیا تھا۔ مثلاً میں ایک چھوٹی سی چینی کی گڑیا بن گیا جو زیتون کے تیل کی بوتل میں تھی اس کے بعد ذرا دیر ضرب ہوئی گنتی کی ایک چھیڑ تھا۔ پھر ایک چکر کرنے والے تابوت میں ایک ہڈیوں کا ڈھانچہ تھا۔ اور علیٰ ہذا القیاس۔"

"ہذیان کے ختم پر گھومتے ہوئے تمثالات پھر ظاہر ہوئے اور مجھ پر ایک عجیب و غریب دماغی مخلوق مستولی رہی جو تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد پھر ظاہر ہوتی تھی۔ یہ دو منھ والی گڑیا تھی جو نیچے کی طرف سے رفتہ رفتہ گل میخ کے بالائی سرے کے مانند ہو گئی تھی۔"

"یہ ہمیشہ ایک سی رہتی تھی، اس کے سر پر ایک طرح کا تاج تھا اور سبز اور بادامی دو رنگوں میں رنگی ہوئی اور بائیں کا رنگ نیلا تھا۔ دو رخے شبیہوں کا انداز ہمیشہ ایک ہی طرح کا تھا اور جسم کی آرائش میں بھی کسی قسم کا تغیر نہ ہوتا تھا۔ اس نشہ کے اثر کے دور ہو جانے کے بعد میں پوری طرح تصور نہ کر سکا کہ یہ عجیب و غریب شکل کیسی نظر آتی تھی۔ لیکن بعد کے تجربات میں یہ شکل ہمیشہ میرے سامنے آئی اور میں اس کے ہر جزو کو پہچانتا تھا۔ اس کی مثال ایسی تھی کہ کسی بھولے ہوئے مقام کو

دیکھتا ہوں، یا کسی ایسے منظر کو دیکھتا ہوں جو حافظہ سے محو ہو چکا ہو، مگر جس کے دیکھنے بعد ایسا معلوم ہوتا ہو کہ یہ تو بالکل دیکھا بھالا ہے۔"

"اس نشہ کا اثر تقریباً ڈیڑھ گھنٹہ رہا جس کے بعد کسی حد تک نشہ اور سر میں چکر کی کیفیت محسوس ہوتی رہی لیکن دس گھنٹے کی نیند کے بعد میں بالکل چاق چوبند تھا۔ صرف اس قدر خرابی تھی کہ دیر تک کسی کام کی طرف توجہ نہ ہوئی اور یہ کیفیت دوسرے دن تقریباً تمام دن رہی۔"

وہم کی حالت میں عصبی عمل

ادراک کی ان عجیب و غریب خرابیوں کی مثالیں بہت سی دی جا سکتی ہیں۔ مگر اب ان کے بیان کے لئے میرے پاس گنجائش نہیں ہے۔ اب ہم اس سوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ وہ عضویاتی اعمال کون سے ہو سکتے ہیں، جن کی بنا پر ادراک کی یہ خرابیاں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ وہ مرکز جو معمولی ادراک میں خارج سے تہیج ہوتے ہیں، داخلی طور پر تہیج ہوتے ہوں گے، اور یہ ہیجان باعتبار کمیت و کیفیت کے بالکل ایسا ہوتا ہے جس کے پیدا کرنے کے لئے حقیقی خارجی اشیاء کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ خاص اعمال جن کو آلات حس سے آنے والے توجہات برپا کرتے ہیں، معمولی حالات میں کسی اور طرح سے پیدا ہوتے معلوم نہیں ہوتے۔ صفحہ ۲، پر ہم نے کہا تھا کہ جو مرکز حوالی سے اندر آنے والی امواج سے تہیج ہوتے ہیں، غالباً بالکل یہی مرکز تخیل میں بھی تہیج ہوتے ہیں۔ اور حسی قسم کے شعور کی وضاحت غالباً شدت کے مختلف درجے سے متلازم ہوتی ہے جو عمل تہیج میں ہوتی ہے۔ متعلم کو وہ عبارت یاد دلا کر اور نیز وہ جو ابھی صفحہ ۱۰۳ پر گذری ہے، اب میں اپنے ادراکی عمل کے نظریے کو اس عمل کی تحلیل کر کے مکمل کرتا ہوں، جو غالباً صحیح وہمی حالت میں وقوع ہوتا ہے۔

صفحہ ۵، پر ہم بیان کر چکے ہیں کہ اختلافی راستوں کے ذریعہ سے خلایا کا

ایک دوسرے میں آزادی کے ساتھ خارج ہوتا غالباً اس کی وجہ ہے کہ ثقل اس وقت اپنی انتہائی شدت پر نہیں ہوتا جب خلایا اپنے گردوپیش کے خلیات سے قشر میں ہیجیج ہوتے ہیں۔ باب ۲۵ کے ختم پر اس نظریہ کی طرف پھر رجوع کریں گے اور اس کو زیادہ قطعی بنا دینے کے بعد اس کو بعض ایسے مثلاً ہر کی توجیہ میں کام لائیں گے، جن کا تعلق ارادے سے ہوتا ہے۔ خیال یہ ہے کہ ان راستوں کے ذریعہ سے ہیجیج آگے کی طرف اس سرعت کے ساتھ بڑھتا ہے کہ کسی مرکز میں بھی داخلی تناؤ اس قدر جمع نہیں ہونے پاتا کہ انتہائی تڑاقے تک پہونچ جائے سوائے اس حالت کے کہ ہیجان پیدا کرنے والی امواج ان امواج سے زیادہ ہوں جو قشر کے مختلف حصے ایک دوسرے کے لئے مہیا کرتے ہیں (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ) صرف حوالی کی امواج ہی اس قدر قوی ہوتی ہیں کہ ان کی توانائی خلایا کی زاید تصوری مزاحمت کا مقابلہ کر سکتی ہے، اور وہ خاص قسم کا انتشار پیدا کر سکتی ہے، جس سے حسی کیفیت وابستہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اگر آگے کی طرف روانی رک جائے، تو بعض خلایا کے اندر جو تناؤ ہے وہ ممکن ہے کہ تڑاقے کے نقطہ تک پہونچ جائے، اگرچہ وہ اثر جس نے ان کو ہیجیج کیا تھا، قشری حصوں میں سے آیا ہو۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ ایک خالی گھڑے کے پیندے میں ایک سوراخ ہو، اور یہ ایسے سہارے لگا رکھا جائے کہ اگر کبھی اس کو بھر دیا جائے تو یہ اُلٹ جائے۔ مرکز کی حالت بھی کسی خاص قسم کے احساس کے لئے ایسی ہوتی ہے۔ اب فرض کرو پانی جو اس میں ڈالا جاتا ہے، وہ بمنزلہ فطری ہیجیج کے ہے۔ اب جو پیندے میں سوراخ ہے، وہ ظاہر ہے کہ بمنزلہ ان راستوں کے ہوگا، جن کے ذریعہ سے یہ اپنے ہیجان کو دیگر موتلف خلایا میں خارج کرتا ہے۔ اب فرض کرو کہ دو اور برتن اس غرض کے لئے ہیں کہ ان سے ان میں پانی آئے ان میں سے ایک برتن تو قریب کے قشری خلیہ کے بجائے ہے، اور مشکل سے اس سے زیادہ پانی ڈال سکتا ہے جتنا کہ اس سوراخ سے بہہ سکتا ہے۔ اس سے پانی جو آتا ہے، اس کی بنا پر گھڑا لڑھک نہیں سکتا۔ پانی کی ایک دھار اس میں سے گزرتی ہے، اور کہیں اور کام کرتی ہے، مگر خود گھڑے میں تصوری فعلیت کے علاوہ

اور کوئی شے تہیج نہیں ہوتی۔ مگر دوسرا برتن حوالی کے آلات حس کے مساوی ہے اس سے پانی اتنی مقدار میں آتا ہے کہ گھڑا باوجود اس کے کہ اس میں سوراخ ہے بہت جلد بھر جاتا ہے۔ اور فوراً الٹ جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر حسی فعلیت تہیج ہوتی ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر سوراخ کو بند کر دیا جائے تو سست دھار بھی آخر میں گھڑے کو الٹ دے گی۔

اب اس کو دماغ اور فکر پر عائد کر کے دیکھتے ہیں۔ اگر ہم ا ب ج د کا ایک سلسلہ لیں جو اس طرح کا ائتلاف رکھتا ہو اور فرض کرو کہ ان کے مابین توجہ نہایت سریع ہے، تو ظاہر ہے کہ شدت کسی ایک مقام پر بہت ہی کم ہوگی سوائے اس کے کہ د میں رکاوٹ ہوتی ہو۔ مگر جس وقت تموج رکتا ہے، فرض کرو کہ ج یاد کے مابین توجہ کا عمل اس وقت لازماً شدید ہو جائیگا بہت ممکن ہے کہ اس میں دھماکہ واقع ہو جائے اور ذہن میں بجائے تصور کے حس پیدا ہو جائے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوہام کی بہترین توجیہ اسی طرح پر ہو سکتی ہے حقیقت یہ ہے کہ ہمارے پاس واقعات کا ایک باقاعدہ سلسلہ ہے جن کو ایک قانون کے تحت بیان کیا جا سکتا ہے جو یہ ہے کہ کسی حالت شعور کی شدت اس کی خیال انگیزی سے نسبت معکوس رکھتی ہے۔ واضح و جلی تمثالات فکر میں رکنے کے مقامات پر پیدا ہوتے ہیں۔ اکثر الفاظ جو ہماری زبان سے نکلتے ہیں ان کو اتنا وقت نہیں ملتا کہ ان کی تمثالات پیدا ہو سکیں وہ صرف اپنے بعد والے الفاظ کو تہیج کرتے گذر جاتے ہیں۔ مگر جب جملہ ختم ہوتا ہے تو ایک تمثال کچھ دیر کے لئے ذہنی آنکھ کے سامنے قائم ہو جاتی ہے (دیکھو جلد اول صفحہ ۲۴۲) نیز یہ کہ جب کبھی ائتلافی اعمال میں بیہوشی کی وجہ سے رکاوٹ واقع ہوتی ہے، جیسا سوتے وقت یا غشی کی حالت میں یا کسی نشی چیز کے کھانے سے ہوتا ہے جو کوئی جزوی شعور بھی باقی رہ جاتا ہے اسی کو ہم شدید ہوتا دیکھتے ہیں۔ بعض اشخاص میں وہ اعمال جن کو ایم مرے نے نومی اوہام کہا ہے سوتے وقت پیدا ہوتے ہیں۔ چہروں مناظر وغیرہ کے سلسلے ذہنی آنکھ کے سامنے گزرتے ہیں ابتداً تو یہ محض تصورات ہوتے ہیں، پھر اوہام کاذب اور پھر خواب میں باضابطہ

اوہام بن جاتے ہیں۔ اگر ہم اتصالی راستوں کو اخراج کے راستے قرار دیں تو ان میں یکے بعد دیگرے بند ہونے کو جو کہ رفتہ رفتہ دماغ کے معطل ہونے میں ہوتا ہے اس طرح سے عمل کرنا چاہیئے جس طرح سے گھڑے کے سوراخ کا بند ہونا کرتا ہے۔ اور یہ ان خلایا کے نظام میں فعلیت کو زیادہ شدید کر دیتا ہوگا جن میں کسی نہ کسی قسم کی فعلیت باقی ہوتی ہے۔ سطح بلند ہو جاتی ہے، کیونکہ تموج خارج نہیں ہوتے۔ یہاں تک کہ ممکن ہے کامل حسی دھماکہ پیدا ہو جائے۔

نومی اوہام کی معمولی توجیہ یہ ہے کہ یہ ایسے تصورات ہوتے ہیں جو اپنے معمولی محوِ لوں سے محروم ہو جاتے ہیں۔ نیند کی حالت میں چونکہ حسیں معدوم ہوتی ہیں اور ذہن کے سامنے کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جس سے اپنے تصورات کا مقابلہ کر سکے اس لئے کہ ان سے کامل حقیقت منسوب کر دیتا ہے۔ معمولی اوقات میں ہمارے تمثل کے معروضات ذہنی واقعات کے مرتبہ تک تحویل ہوتے رہتے ہیں، کیونکہ ان کا ہر وقت حسوں سے مقابلہ ہوتا رہتا ہے۔ اس نظریئے کے مطابق اگر حسوں کو حذف کر دو تو تمثالات کا فوراً خارجی عالم میں اظلال ہو جاتا ہے اور اصلیتیں معلوم ہوتی ہیں۔ اسی طرح سے خوابوں کے دھوکے کی بھی توجیہ ہو سکتی ہے یہ نظریہ۔ اس میں شک نہیں کہ ایک طرح سے واقعات کی توجیہ تو کرتا ہے۔ مگر اس میں بھی شک نہیں کہ یہ ہمارے بہت سے خوابوں کے انتہا درجہ کے واضح و جلی ہونے اور مکمل ہونے کی توجیہ کرنے سے قاصر ہے۔ عمل تمثل (کم از کم ان حالتوں میں) لازماً صرف اضافی طور پر ہی نہیں، بلکہ مطلقاً اور بجائے خود اس وقت اور اوقات کی نسبت زیادہ شدید ہونا چاہیئے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تمثل کا عمل نہیں ہے، بلکہ ایک حقیقی حسی عمل ہے۔ لہذا نظریہ زیر بحث جس حد تک اس بات کا تعلق ہے غلط ہے۔

ڈاکٹر ہیو جلنگ جیکسن نے صرعی حملوں کی جو توجیہ کی ہے وہ یقیناً نہایت استادانہ ہے۔ اس کے اندر بالکل ایسے اصول مضمر ہیں جن کو میں یہاں بیان کر رہا ہوں جیسے صرع یا مرگی میں جو شعور باطل ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ نہایت ہی منتظم دماغی اعمال تھک کر بگڑ جاتے ہیں۔ اس وقت نسبتہً کم منتظم (زیادہ جبلی) اعمال جن کو معمولاً اور اعمال دبائے رہا کرتے تھے، بیدار

ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے ہم اس دباؤ کے رفع ہو جانے کے نتیجہ کو بے معنی اور دیوانوں جیسے عمل میں دیکھتے ہیں جو اکثر و بیشتر اس حملہ کے بعد ہوتا ہے [1]

[1] جیکسن کے نظریوں کا پورا بیان کرونین انگیز زیں دیکھو جو برٹش میڈیکل جرنل ۱۸۸۴ میں شائع ہوئے ہیں۔ اور نیز ان کی اس رائے کو بھی دیکھو جو انھوں نے ڈاکٹر مرسیر کے مضمون۔ (Inhibition in The Brain) رسالہ کی بحث میں بیان کی ہے۔

تمثالات کی شگفتگی میں جو کمی واقع ہوتی ہے اور سوتے وقت جوان کی شگفتگی بڑھتی ہے ان دونوں کو ایم میں نے اچھی طرح سے بیان کیا ہے جو لکھتے ہیں کہ اکثر دن کے وقت جب وہ تھک کر کرسی پر بیٹھ جاتے ہیں تو ایک آنکھ کو رومال سے ڈھک لینا کافی ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ دوسری آنکھ کی نظر دھندلی ہو جاتی ہے اور یہ بند ہو جاتی ہے۔ تمام خارجی حس رفتہ رفتہ محو ہو جاتی ہیں یا ان کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ داخلی تمثالات جو کامل بیداری کے عالم میں کمزور اور سریع نہیں، شدید واضح رنگین اور مستقل بن جاتی ہیں۔ پھیلنے اور آرام کے احساس کے ساتھ ایک قسم کا عالم وجد ہوتا ہے۔ متواتر تجربات سے متنبہ ہو کر میں جان گیا ہوں کہ نیند آرہی ہے اور مجھے آنے والے منظر میں خلل نہیں پیدا کرنا چاہیئے۔ میں چند لمحہ ساکت و صامت رہتا ہوں اور چند منٹ میں یہ مکمل ہو جاتا ہے۔ عمارتیں مناظر متحرک شکلیں سامنے سے گذرتی ہیں اور بعض اوقات غیر معمولی وضاحت کے ساتھ قائم رہتی ہیں۔ نیند آجاتی ہے اور مجھے اس حقیقی عالم کا علم نہیں رہتا جس کے اندر میں ہوتا ہوں۔ اکثر مرتبہ ایم مرے کی طرح سے میں نے خود کو اس حالت کے مختلف لمحات میں آہستہ سے بیدار کرایا ہے اور اس کی خصوصیات کی طرف توجہ کر سکا ہوں۔ شدید تمثال جو خارجی معلوم ہوتی ہے محض اس کمزور تمثال کا ایک طاقتور سایہ معلوم ہوتی ہے جس کو ایک لمحہ پہلے میں نے داخلی تمثال کی حیثیت سے شناخت کیا تھا۔ جنگل کا کوئی ٹکڑا کوئی مکان، یا کوئی شخص جس کا میں نے اپنی آنکھیں بند کرنے پر مبہم طور پر تمثل کیا تھا۔ ایک منٹ کے اندر میرے سامنے کامل جسمانی تفصیلات کے ساتھ سامنے آجاتا ہے، جس سے یہ کامل وہم میں بدل جاتی ہے۔ اور جب ایک ہاتھ کے مس سے میں بیدار ہو جاتا ہوں تو شکل پژمردہ ہو جاتی ہے۔ اور اس کا رنگ زائل ہوتا ہوا محسوس ہوتا ہے، اور جو چیز ایک ٹھوس شے معلوم ہوتی تھی اب محض سایہ معلوم ہونے لگتی ہے اسی حالت میں میں نے اکثر ایک گزرتے ہوئے

اسی طرح سے عضلات کے وہ جھٹکے جو اکثر ہم کو اس وقت جب کہ ہم سونے کے قریب ہوتے ہیں، چونکا دیا کرتے ہیں، ان کی توجیہ اس طرح کی جاتی ہے کہ بعض ادنیٰ حرکی مرکزوں کا تناؤ نقطۂ شکست تک پہنچ جاتا ہے اور اعلیٰ مرکزوں کا دباؤ اور ان کی رکاوٹ اچانک زائل ہو جاتی ہے۔

پس اوہام کی اور شرائط جو بھی ہوں، ایک شرط تو بالکل واضح ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ائتلاف کے معمولی راستے[1] جو ایک مرکز اور دیگر مرکزوں کے مابین ہوتے ہیں بگڑ جاتے ہیں، تو جس قسم کی فعلیت بھی پہلے مرکز میں ہوتی ہے، وہ شدت میں بڑھنے پر مائل ہوتی ہے، یہاں تک کہ آخر کار وہ نقطہ آ جاتا ہے، جس پر آکر داخل کی آخری مزاحمت بھی مغلوب ہو جاتی ہے، اور کامل حسی عمل کا دھاکا وقوع پذیر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ایسا ہوگا کہ دماغی خلایا میں ایک مقدار فعلیت کے اسباب جن سے معمولاً ایک خفیف شعور پیدا ہوتا ہے انھیں سے جب ان خلایا کا بہاؤ کل دماغ کی غفلت

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) لمحہ میں نمثال کا رنگ ماند پڑتے ہوئے دیکھا ہے اور اس کو ملتا پڑتے اور محو ہوتے ہوئے محسوس کیا ہے۔ بعض اوقات آنکھ کھول لینے پر منظر کا ایک ٹکڑا یا لباس کا ایک دامن آتشدان کی سلاخوں پر لہراتا ہوا نظر آتا ہے۔ خواب کے معروضات کا آنکھیں کھول لینے کے بعد چند لمحہ باقی رہنا کوئی بہت ہی نادر تجربہ نہیں ہے۔ مجھے اس قسم کے بہت سے واقعات لوگوں نے بلا واسطہ بیان کئے ہیں

[1] میں معمولی راستے کہتا ہوں۔ کیونکہ اوہام اور ائتلاف کے بعض راستوں کے چھوٹ جانے میں کوئی معارضہ نہیں ہے۔ بعض تنویمی مریضوں کو یہی نہیں کہ اشارے سے اشیاء کے وہم ہوتے ہیں بلکہ وہ ان کو بڑھاتے اور صورت حال کے مطابق عمل بھی کر لیتے ہیں۔ لیکن یہاں پر وہ راستے بہت ہی تنگ معلوم ہوتے ہیں۔ اور وہ افکار جنھیں وہم کو ناقابل یقین بنا دینا چاہئے تھا موضوع کے ذہن میں واقع نہیں ہوتے۔ مختصر یہ کہ ایک سلسلہ تصورات جس قدر تنگ ہوگا اتنا ہی ہر ایک کا شعور زیادہ واضح ہوگا۔ معمولی حالات میں غالباً کل دماغ کسی ایسے مرکز کے بہانے میں جو ممکن ہے کہ تصوری اعتبار سے عالی ہو شریک ہوتا ہے۔ جب بہاؤ کسی طرح سے کم ہو جاتا ہے تو یہ نعلی عمل کو زیادہ شدید بنا دیتا ہے۔

کی وجہ سے رک جاتا ہے، شدید حس کا خواب آتا ہے۔ خواب رویا کے متعلق جتنی کتابیں ہیں وہ ایسی کہانیوں سے پر ہیں، جن سے اس کی توجیہ ہوتی ہے۔ مثلاً ایم مرے کے ناک اور ہونٹوں پر سوتے ہوئے پر سے گدگدی کی جاتی ہے خواب میں وہ دیکھتے ہیں کہ میرے منہہ پر پڈامر لگایا ہے اور جب وہ جم چکتا ہے تو اس کو اکھاڑا جاتا ہے، جس سے ہونٹوں اور ناک کی کھال چھل جاتی ہے۔ ڈیکارٹ کے سوتے ہوئے ایک پسو کاٹتا ہے، تو خواب میں دیکھتا ہے مجھ پر تلوار پڑ رہی ہے۔ میرے ایک دوست مجھ سے کہتے ہیں کہ چند دن ہوئے، میں اپنی کرسی پر سو گیا میری پیشانی کے بال اپنی جگہ سے ہٹ گئے اس کے ساتھ ہی فوراً میں نے یہ خواب دیکھا کسی نے میرے ایک چپت ماری اس کی مثالیں لاتعداد ہیں۔ مگر یہ کافی ہوں گی۔

اس میں ہم کو چند اوہام کی توجیہ ملتی ہے۔ جب کبھی داخل قشر کے ہیجان کا بہاؤ ائتلافی راستوں میں رک جاتا ہے تو کوئی اتفاقی از خود ہو جانے والی فعلیت یا حوالی کا کوئی تہیج (اگرچہ وہ کتنی ہی خفیف و ناکافی کیوں نہ ہو) جو ایک دماغی مرکز میں ہو سکتی ہے، اس میں کامل حسی شدت کے عمل کو برپا کر دیتا ہے۔

مصنوعی طور پر ہپناٹزم کے معمولوں میں جو اوہام پیدا ہوتے ہیں، ان کے لئے کسی نہ کسی حد تک حوالی کے ہیجان کی ضرورت ہوتی ہے۔ دماغ جس حد تک خود اس کے تدریجی فکر کا تعلق ہے مصروف خواب ہوتا ہے۔ اس وقت عامل کے لفظ ایسا قشری عمل مہیج کرتے ہیں، جو خود کو مذکورہ قسم کے کسی توجہ میں جو کہ حواس سے آتا ہو، بہا دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ جس شے کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے اس بے واضح ادراک ہو جاتا ہے۔ مثلاً کاغذ پر ایک نقطہ بنا کر اس کی طرف اشارہ کر کے کہا جاتا ہے کہ یہ کہو کہ یہ جنرل گرانٹ کا فوٹو ہے تو معمول کو نقطہ کے بجائے جنرل کا فوٹو نظر آئے گا۔ نقطہ سے تو تمثال کو خارجیت مل جاتی ہے اور جنرل کے اشارے سے صورت اب نقطہ کو خردبین کے شیشہ سے بڑا کر دو یا منشور کے ذریعہ سے یا آنکھ کے ڈھیلے کو ذرا دبا کر تمثال دوگونہ کر دو یا اس آئینہ پر عکس ڈالو اس کو الٹ دو یا اسے مٹا دو معمول یہی کہے گا کہ فوٹو کو بڑا کر دیا ہے فوٹو کو دوگونہ کر دیا ہے فوٹو کو الٹ دیا گیا فوٹو مٹا دیا گیا ہے۔ بقول موسیو بنٹ کے نقطہ خارج میں ایک ایسی شے ہے جس کی

تمہارے اشارے کو خارجیت کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے بغیر اشارے سے معمول کے ذہن میں محض فکری تصور پیدا ہوگا۔ خارج میں کچھ نظر نہ آئے گا۔ موسیو بنٹ نے ثابت کیا ہے کہ حوالی میں اس قسم کا نقطہ کا حوالہ اوہام ہی میں بکثرت استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ مجانین کے اوہام میں بھی کام کرتا ہے۔ آخرالذکر بالعموم یکجہتی ہوتے ہیں یعنی مریض صرف اپنے ایک طرف آوازیں سنتا ہے۔ یا صورتیں اس وقت دیکھتا ہے جب اس کی کوئی ایک آنکھ کھلی ہوتی ہے۔ اس قسم کے واقعات میں یہ بات اچھی طرح سے پایۂ ثبوت کو پہونچ چکی ہے کہ اس میں توجہ کا آغاز داخل گوش کی کسی قسم کی تکلیف یا رطوبات چشم کے دھندلے پن سے ہوتا ہے جس کو مریض کی سمعی یا بصری مرکزوں کی خرابی اپنے خاص اعمال کے ساتھ ملاکر تصورات کی شکل میں منتقل کر دیتی ہے جو اوہام اس طرح سے پیدا ہوتے ہیں وہ دراصل دھوکے ہوتے ہیں اور موسیو بنٹ کا یہ نظریہ کہ کل اوہام کا آغاز لازمی طور پر حوالی سے ہوتا ہے اوہام اور دھوکوں کو ایک ہی عضو یاتی قسم میں منتقل کر دینے کی کوشش کہا جاسکتا ہے اور یہ وہی قسم ہے جس سے عام ادراک متعلق ہوتا ہے۔ موسیو بنٹ کے نزدیک ہر حالت میں خواہ ادراک ہو یا وہم یا دھوکہ ہو ہم کو حسی وضاحت اس توجہ سے حاصل ہوتی ہے جو اعصاب درآورسے ذریعہ حوالی سے آتا ہے۔ ممکن ہے یہ توجہ کا محض شائبہ ہی شائبہ ہو۔ لیکن شائبہ بھی خلایا میں عمل انتشار کے پیدا کر دیتے اور معروض ادراک کو خارجیت بخش دینے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ معروض کی کیا نوعیت ہوگی اس کا مدار راستوں کے نظام پر ہوتا ہے جس میں عمل پیدا ہوتا ہے ہر حالت میں معروض کا کچھ حصہ تو آلات حس سے آتا ہے اور باقی ذہن سے مہیا ہوتا ہے۔ لیکن ہم تامل کے ذریعہ سے ان اجزا میں امتیاز نہیں کر سکتے اور نتیجہ کے لئے ہمارا ضابطہ صرف یہ ہے کہ دماغ ارتسام پر معمولی طریق کے مطابق ردعمل کرتا ہے۔ یہی ان خوابوں میں ہوتا ہے جن سے ہم بحث کر چکے ہیں اور ان اوہام میں جن کے متعلق ایم بنٹ کہتے ہیں کہ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ دماغ نے غیر معمولی طریق پر ردعمل کیا ہے۔

موسیو بنٹ کے نظریہ سے اس میں شک نہیں کہ بہت سے واقعات کی توجیہ ہو جاتی ہے لیکن سب کی توجیہ نہیں ہوتی۔ نشور سے شکل کا ذب ہلشیہ دوسری میں ہو جاتی

اور نہ یہ آنکھیں بند ہونے کے بعد ہمیشہ نظر سے غائب ہوتی ہے۔ موسیو ہنٹ کے نزدیک قشر کا وہ حصہ جو غیر معمولی طور پر عامل ہوتا ہے اس معروض کی نوعیت متعین ہوتی ہے جو نظر آتا ہے اور حوالی کے آلۂ حس سے صرف اس شدت کا تعین ہوتا ہے جس سے وہ شے مکان میں محتد نظر آتی ہے۔ لیکن چونکہ اس شدت کے مدارج ہوتے ہیں اس لئے اس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ شاذ حالتوں میں وہ درجہ شدت محض داخلی اسباب ہی سے کیوں نہ ہو جائے۔ اس صورت میں ہم کو بعض اوہام ایسے ملیں گے جن کا محرک مرکز سے ہوگا۔ اور بعض ایسے ملیں گے جو حوالی سے پیدا ہونگے۔ گو موسیو ہنٹ کا نظریہ صرف انھیں اوہام کو تسلیم کرتا ہے جو حوالی سے پیدا ہوتے ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی ان اوہام کا وجود بھی بہت ہی ممکن معلوم ہوتا ہے جن کا محرک مرکز نظام عصبی سے عالم وجود میں آتا ہے۔ اب یہ کہ اس قسم کے اوہام کم ہوتے ہیں یا زیادہ یہ اور بات ہے۔ ایسے اوہام کا وجود ہونا جو ایک سے زیادہ آلۂ حس کو متاثر کرتے ہیں اس امر کی دلیل ہے کہ ایسے اوہام بھی ہو سکتے ہیں جن کا محرک محض مرکز دماغ ہوتا ہے۔ فرض کرلو کہ بصری حس کی ابتدا خارجی دنیا سے ہوئی ہوگی لیکن آواز جو سنائی دیتی ہے وہ بصری رقیبہ کے اثر سے نہیں ہو سکتی اس لئے اس کی اصل مرکزی ہوتی ہے۔

اوہام کے ایسے واقعات جو لوگوں کو زندگی بھر میں صرف ایک بار ہوتے (اور یہ قسم بہت عام ہے) ان کا تعین کے ساتھ سمجھنا مشکل ہے۔ یہ اکثر غیر معمولی طور پر مکمل ہوتے ہیں اور یہ امر کہ یہ صداقت آمیز بھی ہوتے ہیں یعنی حقیقی واقعات حوادث اموات وغیرہ کے مطابق ہوتے ہیں اور بھی پیچیدگی کا باعث ہے۔ اوہام کا پہلے پہل علمی مطالعہ مسٹر ایڈمنڈ گرنے نے شروع کیا تھا اور اس کو نفسیاتی تحقیق کی کمیٹی نے جاری رکھا۔ اختباری نفسیات کی بین الاقوامی کانگرس کے زیر نگرانی اعداد و شمار اکثر ممالک میں جمع کئے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ ان مجموعی مساعی سے کوئی ٹھوس نتیجہ برآمد ہوگا۔ یہ واقعات حرکی خود حرکیت اور بے خودی وغیرہ کے واقعات میں مل جاتے ہیں۔ اور وسیع تقابلی مطالعہ کے بغیر کوئی مفید نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔

حوالی کے آلات حس وہم میں جو کچھ عمل کرتے ہوں گے، وہ اسی قدر نامعلوم و بہم ہے جیساکہ تمثل میں ہے۔ جو چیزیں نظر آتی ہیں بسا اوقات دھندلی معلوم ہوتی ہیں، اور اس پاس کو چھپا دیتی ہیں جن پر ان کا اظلال ہوتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ نظریے اوہام میں شبکیہ کو فی الحقیقت تعلق ہوتا ہے۔ اگر بصری مرکزوں میں مخالف عمل جاری ہو تو یہ اس کو خارجی چیزوں کے محسوس کرنے سے باز رکھ سکتا ہے۔ اور ذہنی اصطلاحات میں اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کو خیالی شکل چھپا دیتی ہے۔ ذہنی تصویروں کی جن منفی تمثالات مابعد کا میرا اور فیری نے ذکر کیا ہے، اور تنویمی اوہام کی جن منفی تمثالات مابعد کا بنٹ اور دوسرے لوگوں نے ذکر کیا ہے تا حال شبکیہ کے شریک ہونے کے متعلق یہی ایک شہادت ہے۔ مگر جب تک ان تمثالات مابعد کی کسی اور طرح سے توجیہ نہ ہو، ہمیں اس امکان کو تسلیم کرنا چاہئے کہ مرکزی تموج بصری مرکزوں سے عضو بصر کے حوالی کی طرف بہتا ہے اگرچہ تموج کا یہ بہاؤ بعید از فہم معلوم ہوتا ہے۔

زمانِ ادراک (PERECEPTION TIME)

ادراکی عمل میں جتنی مدت صرف ہوتی ہے، اس کی مختلف مختبرین نے تحقیق کی ہے بعض اس کو زمانِ ادراک کہتے ہیں بعض زمانِ انتخاب کہتے ہیں، اور بعض زمانِ امتیاز کہتے ہیں۔ نتائج باب ۱۳ پر درج کیے جا چکے ہیں۔ متعلم کو چاہئے کہ ان نتائج کو اس جگہ دیکھے۔

ڈاکٹر ونینیز ان وقتی پیمائشوں کے دلچسپ اختلاف بیان کرتے ہیں۔ انھوں نے دیکھا کہ

"مختلف لوگ جس رفتار سے پڑھ سکتے ہیں اس میں حیرت انگیز فرق ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ پڑھنے میں حسی اور عقلی دونوں قسم کے ادراک کا نہایت پیچیدہ

عمل ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم ان مشاہدات کے لئے ایسے اشخاص کو منتخب کریں جو بہت پڑھنے کے عادی ہوں، تو ممکن ہے کہ ہم یہ رائے قائم کریں کہ پڑھنے کی مشق کے اعتبار سے یہ بہت کچھ ایک دوسرے کے باہم مساوی ہیں، جس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کے پڑھنے کی رفتار کے اندر جو فرق ہے اُس کو اگر پیچھے بعد دیگرے سرعت کے ساتھ پیچیدہ و مرکب اور اکات قائم کرنے کے فرق سے منسوب کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ اور اس کو ایسے اتفاقی فرقوں سے منسوب نہ کیا جائے گا، جو کسی خاص مشق کی بدولت کم و بیش سہولت بہم پہونچا لینے پر مبنی ہوں گے۔

"میں نے جو اختبارات کئے ہیں ان کی صورت یہ تھی کہ ایک ایسی کتاب کو لیا جس کو ان اشخاص نے جن پر اختبار کیا جا رہا تھا کسی نے کبھی نہ پڑھا تھا، اور اس کے چھوٹے چھوٹے پیرے گرافوں پر نشان کیا۔ جن میں سادہ واقعات کا سادہ بیان تھا ان کے حاشیہ پر پنسل سے نشان بنایا گیا۔ کتاب پڑھنے والے کے سامنے کھول کر رکھ دی گئی لیکن صفحہ کو کاغذ کے ایک ورق سے ڈھک دیا گیا۔ پڑھنے والے کو کاغذ کے اس ورق کی طرف اشارہ کر کے بتایا کہ کس حصہ میں نشان زدہ حصہ ہے، اور پھر اچانک ایک ہاتھ سے اس کاغذ کو اٹھا لیا اور دوسرے ہاتھ سے وقت پیما کو چلا دیا۔ پیرے گراف کو پڑھنے کے لئے ۲۰ سکنڈ دئے گئے تھے (جو آکیٹو سائز کی ۱۰ سطر پر مشتمل تھا) جونہی وقت پورا ہوا میں نے فوراً سادہ کاغذ سے کتاب کے صفحہ کو ڈھک دیا، اور کتاب کو دوسرے شخص کی طرف بڑھا دیا۔ اس اثنا میں پہلے پڑھنے والے سے یہ کہا گیا کہ اس نے جو کچھ پڑھا ہے اس میں سے جو کچھ اسے یاد ہے کاغذ پر لکھے۔ اور اسی طرح اور اشخاص کے متعلق کیا۔"

اب اس طریق کے مطابق اختبارات کئے گئے ان سے جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں پڑھنے کی انتہائی رفتار کے متعلق، ایسے اشخاص میں جن میں سب کے سب وسیع المطالعہ تھے، حیرت انگیز فرق ظاہر ہوئے۔ یعنی فرق میں ۴ : ۱ کی نسبت پائی گئی بہ الفاظ دیگر ایک تمام وقت میں ایک شخص دوسرے سے چار گونہ

زیادہ پڑھ سکتا ہے۔ علاوہ بریں یہ بھی معلوم ہوا کہ آہستہ پڑھنے اور سمجھنے کی قوت میں بھی کوئی تعلق ثابت نہیں ہوا۔ اس کے برعکس جب تمام کوشش ایک مقررہ وقت میں جہاں تک ممکن ہو سمجھنے پر صرف کی گئی تو جلد پڑھنے والوں نے (جیساکہ ان کی تحریرات سے ظاہر ہوتا تھا) عموماً ان باتوں کو جو پیرے میں مذکور تھیں سست پڑھنے والوں کی نسبت زیادہ بہتر طور پر بیان کیا۔ اور میں نے یہ بھی پایا کہ جو شخص سب سے زیادہ سرعت کے ساتھ پڑھتا تھا، وہی سب سے زیادہ سمجھتا تھا۔ اس کے بعد میں یہ بھی کہوں گا کہ سرعت ادراک میں جس کا اس طرح سے امتحان کیا گیا، اور عقلی فعلیت میں جس کا عقلی کام کے عام نتائج سے امتحان کیا گیا، کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ میں نے یہ تجربہ ادب اور فنون کے بعض نہایت ہی مشہور ماہرین پر کیا ہے اور ان سب کو میں نے سست خواں پایا ہے۔



باب بستم

ادراک مکان

خام امتدادیت کا احساس

سماعت لمس بصر اور الم کی حسوں میں جہاں ہم اور عناصر میں امتیاز کرتے ہیں، وہاں ایک عنصر حجم کا بھی ہے۔ ہم رعد کی گرج کو سلیٹ کے قلم کی آواز سے زیادہ پرحجم کہتے ہیں۔ گرم پانی میں غسل کرنے سے ہماری جلد کو سوئی کے چبھ جانے سے زیادہ وسیع احساس ہوتا ہے۔ پیشانی پر خفیف سا عصبی درد جو اس قدر کم جگہ میں ہوتا ہے جتنا کہ کنگھی کا دانتا ہوتا ہے، وہ دنبل کی تکلیف یا قولنج یا درد کمر کی بے چینی کے مقابلہ میں بہت کم ممتد معلوم ہوتا ہے۔ دوران سر یا ذہنی حرکت کی حس میں جس کے متعلق جدید تحقیقات کی رو سے یہ معلوم ہوا ہے کہ کان کی نیم دائری نالیوں کے تہیج سے تعلق رکھتی ہے مکانی خصوصیت کافی نمایاں ہوتی ہے۔ یہ امر کہ آیا ہم کو مکانی علم براہ راست عضلی حس سے ہوتا ہے، ہنوز علمائے نفسیات کے مابین معرض بحث میں ہے۔ ان میں بعض تو اس قدر مبالغہ کرتے ہیں کہ ہمارے امتداد کے کل وقوف کو محض اسی کی طرف منسوب کرتے ہیں بعض اس میں ہر قسم کی امتدادی کیفیت سے انکار کرتے ہیں۔ ان حالات میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس بحث میں تو نہ پڑیں۔

صرف اس بات کو تسلیم کرلیں کہ بادی النظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب ہم اپنی ران کے عضلہ کو سکڑتے ہیں تو ہم کو یہ جب پپوٹے یا چہرے کے کسی اور عضلہ کو منقبض کرتے ہیں، زیادہ پرحجم معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ احساس تو ران کے عضلہ میں ہو۔

بو اور ذائقہ کی حسوں میں مختلف وسعت کا یہ عنصر کمتر نمایاں معلوم ہوتا ہے مگر بالکل معدوم نہیں ہے۔ بعض ذائقے اور بوئیں پیچیدہ ذائقوں مثلاً بھنے ہوئے گوشت یا بیر کے پڈنگ یا بھاری خوشبوؤں مثلاً مشک یا گل تبو بعض کی نسبت کم ممتد معلوم ہوتی ہیں۔ نمکین قسم کی چیزوں سے جو تیزی کا وصف منسوب کیا جاتا ہے، ان سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عام ذہن کے ان کے ارتسام میں کوئی شے تنگ اور دھاری دار ہوتی ہے ان کے مقابلے میں اور ذائقے اور بوئیں بڑی اور نسبتہً گول معلوم ہوتی ہیں۔

داخلی اعضا سے جو حسیں ہوتی ہیں وہ بھی کم و بیش ضخامت کے ساتھ پرحجم ہوتی ہیں۔ پری اور غلو گھٹن اختلاج درد سر اس کی مثالیں ہیں۔ اور متلی بخار سخت نیند اور تکان کی حالت میں جو ہمارے جسم کی کیفیت ہوتی ہے، وہ بھی کچھ کم ممتد نہیں ہوتی۔ اسی حالت میں ہمارا کل مکثر ماقیہ محسوس دکھائی ظاہر معلوم ہوتا ہے، اور یہ کسی مقامی حرکت بعض دباؤ یا تکلیف سے بہت زیادہ بڑا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جلد اور شبکیہ ایسے اعضا ہیں جن میں مکانی عنصر نہایت پیچیدگی کے ساتھ عمل کرتا ہے۔ یہی نہیں ہوتا کہ شبکیہ سے جو زیادہ سے زیادہ وسعت کا احساس ہوتا ہے، وہ وسعت کے اس تمام احساس سے زیادہ ہے جو کسی عضو سے ہو سکتی ہے، بلکہ جس باریکی کے ساتھ ہماری توجہ اس وسعت کو تقسیم کرسکتی، اور اس کو نسبتہً چھوٹے حصوں کا بنا ہوا معلوم کرسکتی ہے جو ایک ساتھ ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو موجود ہوتے ہیں، اس کی کہیں نظیر نہیں ملتی[1]۔ کان سے جلد کی

---

[1] پروفیسر جیسٹرو کی تحقیق ہے کہ ایک شے کے مس سے جس قدر جلد متہیج ہوتی ہے اس کو جب ہم بصری مکان میں ظاہر کرتے ہیں تو ہمیشہ اس کا کم اندازہ کرتے ہیں۔ مثلاً جب ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ جتنی جلد متاثر ہوئی اس کی مقدار کو کاغذ پر ظاہر کریں تو ہمیشہ ہم اس کو بہت چھوٹا

نسبت زیادہ وسعت کا احساس ہوتا ہے مگر یہ اس کے مقابلہ میں تقسیم کرنے کی بہت کم قابلیت رکھتا ہے۔[1]

اب میرا پہلا دعویٰ تو یہ ہے کہ یہ عنصر جو ہر حس کے اندر محسوس ہو سکتا ہے اور بعض حسوں کی نسبت بعض میں زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے یہی مکان کی اصلی حس ہے جس سے ہمارا تمام قطعی علم جو بعد کو ہم کو مکان کی نسبت ہو سکتا ہے' امتیاز ائتلاف و انتخاب کے اعمال سے ترکیب پاتا ہے۔ (Extensity) امتدادیت (یہی نام ہے کہ مسٹر جیمس وارڈ اس کو موسوم کرتے ہیں) اس نظریہ کے مطابق ہر حس کا ایسا ہی عنصر بن جاتی ہے' جیساکہ شدت ہے۔ آخرالذکر یعنی شدت کو ہر شخص حسی کیفیت کا اگرچہ قابل انفکاک نہیں مگر قابل امتیاز جزو ضرور تسلیم کرے گا۔ اسی طرح سے امتدادیت چونکہ ایک علیحدہ قسم کا احساس ہے جس کو کسی اور کیفیت میں تحویل کر کے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اور جو حقیقی تجربہ کے اندر کسی حسی کیفیت سے (جو کہ اس کے ساتھ لازماً ہوتی ہے) الگ نہیں ہوتی' خود اس کو حسی عنصر کے علاوہ اور کسی نام سے موسوم نہیں کر سکتے۔

اب یہ بات بھی بیان کر دینی ضروری ہے' کہ وسعت جس کا ذکر کیا گیا ہے ایک جہت میں اسی قدر زیادہ ہوتی ہے' جس قدر کہ دوسری جہت میں۔ اس کی جسامت اس قدر مبہم ہوتی ہے کہ اس میں ہنوز عمق اور سطح کے امتیاز کا کوئی سوال نہیں ہے۔ اس حس کے لئے غالباً حجم نہایت ہی موزون نام ہے مختلف قسم کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ظاہر کرتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آنکھ کو چھوٹے خطوط سے اس قدر احساس مکان ہوتا ہے جتنا کہ جلد کو بڑے خطوط سے ہوتا ہے۔

[1] آوازوں میں زیادہ سنجیدہ آوازیں زیادہ پر حجم معلوم ہوتی ہیں۔ المٹوف اس کی تین وجہیں بتاتے ہیں (۱) بڑے اسباب سے ائتلاف (۲) جب سنجیدہ سُر گائے جاتے ہیں تو ہاتھ اور جسم کے وسیع تر ارتعاشات ہوتے ہیں (۳) یہ زیادہ فاصلے سے سنائی دے سکتی ہیں۔ ان کے خیال کے بموجب یہ تین سبب ہم کو اس قسم کی آوازیں ایک ذاتی امتدادیت فرض کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔

حسوں میں باہم ان کے حجم کے اعتبار سے مقابلہ کر سکتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی ایک حس میں مکانی کیفیت جہاں کہیں پائی جاتی ہے بعینہ ایک سی ہوتی ہے مثلاً حرارت اور بو کے احساس حجم کو ایک دوسرے میں تحویل نہیں کر سکتے۔ جو اشخاص مادر زاد اندھے ہوتے ہیں جب ان کی نظر درست ہو جاتی ہے تو وہ اشیاء کی بڑائی پر متحیر ہوتے ہیں۔ فرینز جس مریض کے موتیا بند کا علاج کیا تھا وہ اس کا ذکر کرتے ہیں کہ اس کو ہر شئے اس سے بہت بڑی معلوم ہوتی تھی جتنی کہ اس نے مس کے تصور سے فرض کر رکھا ہے۔ متحرک اور خصوصاً زندہ چیزیں بہت بڑی معلوم ہوتی تھیں۔ بلند آوازوں کے احساس میں ایک خاص قسم کی بڑائی ہوتی ہے۔ ایک توپ کے دھماکہ کی نسبت یہ خیال کرنا کہ یہ کم جگہ گھیرتا ہے ناممکن ہے مختصر یہ ہے کہ آوازیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے اور اپنے مخرج کے مابین کل جگہ گھیرے ہوئے ہیں۔ اور بعض آوازوں کے بارے میں مثلاً جھینگر کا نغمہ ہوا کی سائیں سائیں موج کے شور یا دور کی ریل کی آواز تو ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ گویا ان کا کوئی متعین نقطہ آغاز ہو ہی نہیں سکتا۔

عالم بصارت میں بھی اسی قسم کے واقعات ملتے ہیں۔ ہیرنگ کہتا ہے کہ دہکتے ہوئے اجسام سے ہم کو ایسا ادراک ہوتا ہے جو سطحی رنگ کے مقابلہ میں بہت وسیع معلوم ہوتا ہے۔ دہکتا ہوا لوہا کل کا کل روشن معلوم ہوتا ہے اور اسی طرح سے شعلہ۔ روشن کہر دھوپ کا ایک قطعہ بھی ہم کو اسی طرح سے متاثر کرتے ہیں جیسا کہ ہیرنگ کہتا ہے۔

ہم کو وسیع اور سطحی اور نیز بین طور پر محدود اور غیر بین طور پر محدود حسوں میں امتیاز کرنا چاہئے۔ مثلاً آنکھیں بند کرنے پر جو اندھیرا نظر آتا ہے وہ ایک وسیع حس ہوتی ہے ہم ایک کالی سطح کو ایسی دیوار کے مانند نہیں دیکھتے جو ہمارے سامنے ہو بلکہ ایسا خلا دیکھتے ہیں جو تاریکی سے پر ہو اور اگرچہ ہم اس تاریکی کو ایک سیاہ دیوار پر ختم ہوتا ہوا دیکھنے میں کامیاب بھی ہو جائیں پھر بھی اسی دیوار کے سامنے ایک تاریک خلا رہتا ہے ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب ہم خود کو کھلی آنکھوں سے بالکل تاریک کمرے میں پاتے ہیں۔ تاریکی کی اس حس کی مبہم

حد ہوتی ہے۔ بالکل بین طور پر محدود حس کی ایک مثال اس صاف رنگین سیال کی ہے جو گلاس میں سے نظر آتا ہو۔ شراب کی زردی صرف گلاس کی سطح کی حد ہی پر نظر نہیں آتی بلکہ زردی کی حس گلاس کے کل اندر کے حصہ کو بھرتی ہے۔ ان میں وہ نام نہاد خلا جو ہم میں اور ہمارے چیزوں کے مابین ہوتا ہے' اس سے بہت مختلف معلوم ہوتا ہے جو کہ یہ رات کے وقت معلوم ہوتا ہے۔ بڑھتی ہوئی تاریکی صرف ان چیزوں ہی پر طاری نہیں ہوتی' جو ہماری نظر کے سامنے ہوتی ہیں' بلکہ ہمارے اور دوسری چیزوں کے مابین بھی پھیل جاتی ہے' یہاں تک کہ یہ آخر کار ان کو بالکل ڈھانپ دیتی ہے' اور محض خلا کو پر کرتی ہے۔ اگر میں ایک اندھیرے صندوق میں دیکھوں تو میں اس کو تاریکی سے پر پاتا ہوں' اور محض سیاہ رنگ کی پہلوؤں یا صندوق کی دیواروں ہی سے پر نہیں پاتا۔ ایسے کمرے میں جس میں روشنی کا کافی انتظام کیا گیا ہو سائے دار کونہ ایسی تاریکی سے پر ہوتا ہے' جو صرف دیواروں اور فرش ہی پر نہیں ہوتی' بلکہ ان کے مابین اس جگہ پر بھی ہوتی ہے' جس پر یہ شامل ہوتی ہیں۔ ہر حس وہاں ہوتی ہے' جہاں کہ مجھے اس کا تجربہ ہوتا ہے' اور اگر مجھے یہ ایک وسیع سطح کے نقطہ سے ایک دم ہو' تو یہ پر حجم حس ہوتی ہے۔ ایک شفاف سبز شیشے کی بلکی سے ایک مکانی حس ہوتی ہے اس کے برعکس ایک دھندلے مخروط سے جس کو سبز رنگا گیا ہو' صرف سطح کی حس ہوتی ہے۔"

بعض نیم صرکی حسیں سر میں ایسی ہوتی ہیں کہ جب ہم اپنی توجیہ کی جہت بدلیں تو سہ ابعادی بھی معلوم ہوتی ہیں۔ اگر ہم آنکھیں بند کر کے مکان کی چھت کا خیال کریں اور پھر تہ خانہ کا خیال کریں' اور پھر اس فعل کا خیال کریں جو ہمارے سامنے ہے' اور پھر اس کا جو پیچھے ہے' پھر داہنے کا اور پھر بائیں کو تو ہم کو تصور سے زیادہ قوی شے محسوس ہوتی ہے۔ یہ ایک حقیقی احساس ہوتا ہے' یعنی ایسی شے کہ کوئی شے فی الواقع سر میں دوسری طرف حرکت کرتی ہے۔ غالباً فشنر نے سب سے پہلے ان احساسات پر اپنے خیالات کا اظہار کر کے شائع کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے۔

"جب ہم توجہ کو ایک حس کے معروضات سے دوسرے حس کے

معروضات کی طرف منتقل کرتے ہیں تو ہم کو (اگرچہ بالکل متعین قسم کا ہوتا ہے اور اس کو جب چاہیں پیدا کر سکتے ہیں) تغیر جہت اور مختلف مقامی تناؤ کا ایک ناقابل بیان احساس ہوتا ہے۔ ہم آنکھوں میں آگے کی طرف کو دباؤ محسوس کرتے ہیں اور کبھی یہ کانوں کی طرف محسوس ہوتا ہے اور یہ ہماری توجہ کی مقدار سے بڑھتا رہتا ہے اور اس اعتبار سے متغیر ہوتا رہتا ہے کہ اگر کسی شئے کو غور سے دیکھتے ہیں تو آنکھوں میں محسوس ہوتا ہے اور کسی بات کو غور سے سنتے ہیں تو کانوں میں محسوس ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ہم توجہ پر زور دینے کا محاورہ استعمال کرتے ہیں۔ یہ فرق اس وقت نہایت واضح طور پر محسوس ہوتا ہے جب توجہ کان اور آنکھ کے مابین نہایت سرعت کے ساتھ مرتعش ہوتی ہے۔ یہ احساس مختلف آلات حس میں نہایت ہی قطعی فرق کے ساتھ اپنے مقام کو اس وقت محسوس کراتا ہے جب ہم ایک شئے کو توجہ کے ساتھ مس سے محسوس کرنا چاہتے ہیں یا ذائقہ سے یا بو سے معلوم کرنا چاہتے ہیں۔

"لیکن جب میں ایک حافظہ یا تخیل کی کسی تصویر کا واضح طور پر اعادہ کرنے کی کوشش کرتا ہوں تو ایسا احساس ہوتا ہے جو بالکل اس احساس کے مماثل ہوتا ہے جب میں ایک شئے کو آنکھ یا کان کے ذریعہ سے سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں۔ اور اس مماثل احساس کا مقام بہت ہی مختلف طور پر محسوس ہوتا ہے۔ جب توجہ حقیقی اشیا (یا تمثالات مابعد) کی طرف سب زیادہ شدت کے ساتھ مبذول ہوتی ہے تو دباؤ واضح طور پر آگے کی طرف محسوس ہوتا ہے۔ اور جب توجہ ایک شئے سے دوسری شئے کی طرف بدلتی ہے تو اس کی آلات حس کے مابین صرف جہت بدلتی ہے اور باقی دماغ پر کسی قسم کا کوئی بار نہیں ہوتا۔ لیکن حافظہ اور تخیل میں صورت حال مختلف ہوتی ہے کیونکہ احساس بالکل خارجی آلات حس سے پیچھے ہٹ جاتا ہے اور اس حصہ میں پناہ گزیں معلوم ہوتا ہے جس کو دماغ پر کرتا ہے۔ مثلاً اگر میں کسی مقام یا شخص کو یاد کرنا چاہوں تو یہ نہایت وضاحت کے ساتھ میرے سامنے آجاتا ہے مگر یہ توجہ کو آگے کی جانب دبانے سے نہیں بلکہ پیچھے کی طرف منقبض کرنے سے زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آتا ہے"۔

غالب گمان یہ ہے کہ جن احساسات کا فشنر ذکر کرتا ہے وہ ایک حد تک تو متصلی نیم دائری نالیوں کی حسوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان سے تغیر جہت کا نہایت لطیف ادراک ہوتا ہے۔ اور جب یہاں کی طرح سے تغیرات خارجی دنیا میں وقوع پذیر ہوتے محسوس نہیں ہوتے تو یہ ایک مبہم داخلی جگہ گھیر لیتے ہیں جس کا مقام سر کے اندر معلوم ہوتا ہے۔

خود جلد میں ایک مبہم قسم کا اظلال بعد ثالث کی جانب ہوتا ہے جس کی طرف ہیرنگ نے توجہ دلائی ہے۔

"حرارت فقط جلدی سطح میں محسوس نہیں ہوتی بلکہ جب یہ ہوا کو متاثر کرتی ہے تو یہ کم و بیش اس سطح سے گرد و پیش کے مکان کے بعد ثالث میں ممتد محسوس ہوتی ہے...... تاریکی میں ہم ایک روشن جسم کے مقام کا تعین ہاتھ کو ادھر ادھر ہلا کر اور احساس حرارت کے تغیر کی طرف متوجہ ہو کر کر سکتے ہیں۔ خود احساس کا کامل طور پر اس مقام کی جانب اظلال نہیں ہوتا جہاں کہ گرم جسم کو سمجھتے ہیں، بلکہ ہمیشہ ہاتھ کے قریب رہتا ہے۔"

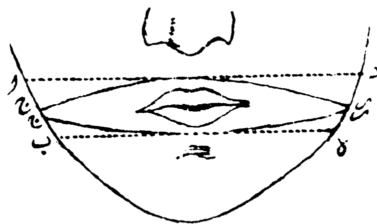
منہ کے جوف کا اندرونی حصہ جب اس کے اندر زبان کو پھراتے ہیں تو بڑا معلوم ہوتا ہے۔ تازہ نکلے ہوئے دانت کی جگہ اور سوڑے ہلتے ہوئے دانت کی حرکات بہت پر حجم معلوم ہوتی ہیں۔ پردۂ گوش کے قریب اگر بھنگا اڑتا ہو تو وہ چیڑی کے برابر بڑا معلوم ہوتا ہے۔ طبلہ کی جھلی کی مکانی حسیت کا ہنوز بہت ہی کم مطالعہ کیا گیا ہے۔ اگرچہ یہ موضوع ایسا ہے کہ اس کی طرف اگر زیادہ توجہ ہو تو بھی لا حاصل نہ ہوگی۔ اگر ہم کوئی چھوٹی شے مثلاً مڑا ہوا کاغذ کان کے خارجی سوراخ میں داخل کر دیں تو ہم اس بڑی منعکس ہونے والی حس سے جو اس کے کان کے سوراخ میں ہونے سے ہوتی ہے متعجب ہوتے ہیں۔ یہ دریافت کرنا ضروری ہے کہ آیا اس صورت میں جو دور رس حس میں ہوتی ہے وہ بعیدی اعصاب پر واقعی انعکاس سے ہوتی ہے یا نہیں۔ اب ہم مکانی احساس کے خارجی اسباب سے نہیں بلکہ اس کی ذہنی انواع سے بحث کر رہے ہیں اور اس اعتبار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک ہی شے سے

کان کے خارجی پردے کی نسبت داخلی پردے میں زیادہ بڑی اور پرحجم معلوم ہوتی ہے۔ جوف طبلہ میں پردہ پر ہوا کے دباؤ سے جو حس ہوتی ہے وہ حیرت انگیز طور پر بڑی ہوتی ہے۔ ہم اپنے نتھنوں کو پکڑ کے اور منہہ کو بند کر کے سامنے کو خارج کرنے کی کوشش سے اوستا کی نالیوں میں ہوا کو داخل کر کے دباؤ کو بڑھا سکتے ہیں اور ہم منہہ اور ناک کو اسی حالت میں رکھ کر سانس لینے اور نگلنے کی کوشش کر کے کم کر سکتے ہیں۔ بہرصورت ہم کو ایک وسیع گول اور سہ العادی حس سر کے اندر کی طرف ہوتی ہے۔ جو ایسی معلوم ہوتی ہے کہ یہ ایسے عضو کے متاثر ہونے سے ہو رہی ہے، جو طبلی جھلی سے بہت بڑا ہے، کیونکہ اس جھلی کی سطح تو مشکل سے ایک انگلی کے ناخن سے زیادہ ہو گی

علاوہ برایں طبلی جھلی سے خارجی فضا کے دباؤ کے اندر ایسے لطیف فرق محسوس ہوتے ہیں، جو اس قدر خفیف ہوتے ہیں کہ نہ تو ان کو لطور شعور کے محسوس کر سکتے ہیں۔ اور نہ اس طرح سے نسبتاً زیادہ شدید طور پر محسوس کر سکتے ہیں۔ اگر متعلم آنکھیں بند کر کے چپ چاپ بیٹھ جائے، اور اس کا دوست ایسی ٹھوس شے جیسے ایک بڑی کتاب ہوتی ہے آہستگی کے ساتھ اس کے چہرے کے قریب لائے تو اس کو فوراً اس شے کے موجود ہونے کا احساس ہو جائے گا، اور اسی طرح سے اس کے ہٹنے کا بھی۔ مصنف کے ایک دوست جب پہلی مرتبہ اختبار کر رہے تھے، تو انھوں نے ٹھوس پن کے تین درجوں کے مابین فرق محسوس کیا یعنی تختے کھڑکی کے ڈھانچے اور جھلنی کے مابین۔ اب چونکہ معمولی اشخاص اس کو ذریعہ ادراک نہیں بناتے، لہذا ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جن اشخاص کی توجہ پہلے پہل اس کی طرف منعطف کی جاتی ہے، ان کے اندر اس کی حسی کیفیت محض حس کے طور پر ہوتی ہے، اور اس کو ترتیبی انتقالات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مگر یہ حسی کیفیت نہایت ہی واضح طور پر سہ العادی مکانی وسعت ہوتی ہے، بالکل ایسی ہی جیسی کہ بصری حس کی کیفیت محسوس، اس وقت ہوتی ہے، جب ہم اوندھے لیٹ کر کل ساحت نظر کو خالی نیلے آسمان سے پر کر دیتے ہیں۔ جب کوئی شے کان کے

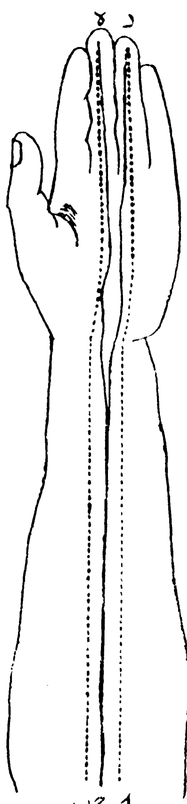
قریب لائی جاتی ہے تو ہم کو فوراً بند ہونے اور منقبض ہونے کی حس ہوتی ہے۔ جب وہ شے ہٹ جاتی ہے تو ہم فوراً یہ محسوس کرتے ہیں کہ گویا ہم سے خارج کی فضا بالکل شفاف صاف کھلی کھلی ہو گئی ہے۔ اور جو شخص اس احساس کے مشاہدے کی تکلیف گوارا کرے اس کو معلوم ہوگا کہ اس کے اندر مبہم اور بے اندازہ حالت میں بعد ثالث کا احساس ہوتا ہے۔

اس بیان میں متعلم کو یہ بات محسوس ہوئی ہوگی کہ احساس کا حجم اس عضو کے قد و قامت سے بہت کم تعلق رکھتا ہے جس سے کہ یہ احساس ہوتا ہے۔ آنکھ اور کان نسبتہً بہت باریک عضو ہیں۔ مگر ان سے نہایت ہی پرحجم احساسات ہوتے ہیں یہی عدم تناسب احساس کے حجم اور عضو متاثر کے حجم میں خاص حسی اعضا کی حدود میں ہوتی ہے۔ ایک شئے شکلیہ کے فعلی حصول پر بہ نسبت نقطہ اصفر کے چھوٹی معلوم ہوتی ہے جس کی آسانی کے ساتھ اس طرح تصدیق ہو سکتی ہے کہ دونوں ہاتھوں کی انگشت شہادت کو ایک دوسرے کے متوازی ایک دوسرے سے دو انچ کے فاصلہ پر رکھا جائے۔ اور ایک آنکھ کی نظر کو ایک سے دوسرے کی طرف منتقل کیا جائے اس حالت میں وہ انگلی جس کی طرف براہ راست نہیں دیکھا جاتا سکڑتی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اس پر انگلیوں کے رخ سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ زبان پر کوئی ریزہ یا پتلی سی نلکی کا گھیرا انگلیوں کے بیچ میں ہونے کی نسبت زیادہ بڑا معلوم ہوتا ہے۔ اگر جلد پر دونوں کو ایک فاصلہ پر رکھ کر (مثلاً کند پرکار یا قینچی کے نوک کے ذریعہ سے) اس طرح کھینچا جائے کہ متوازی خط جلد پر نہیں تو یہ خط بعض مقامات پر بعض کی نسبت ایک دوسرے سے زیادہ فاصلہ پر معلوم ہوں گے فرض کرو کہ ہم چہرے پر [illegible] کھینچتے ہیں جس کے معنی یہ ہوں گے کہ منہ ان کے درمیان واقع ہوتا ہے تو جس شخص پر اختبار کیا جائے گا اس کو ایسا محسوس ہوگا کہ یہ منہ کے قریب منحرف ہونے لگے ہیں اور اس پر خاصہ نمایاں نلیچی کی شکل میں محیط ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح سے اگر ہم پرکار کے نقطوں کو



شکل نمبر ۵۱

ایک یا دو سنٹی میٹر فاصلہ پر رکھیں اور ان کو بازو سے کلائی اور ہتیلی تک کھینچیں اور پھر ایک کو ایک انگلی پر لائیں، اور دوسرے کو دوسری انگلی پر، تو ایسا معلوم ہوگا کہ ایک خط ہے مگر کلائی پر دو محسوس ہوں گے اور ان کے مابین زیادہ فاصلہ محسوس ہوگا مگر ہتیلی پر یہ پھر سکڑنے شروع ہوں گے اور پھر انگلیوں پر پہونچ کر پھر دور دور ہونے لگیں گے شکل نمبر ۱ ۵ و ۲ ۵ میں نقطوں والے خطوط اصل راستے کو ظاہر کرتے ہیں اور مکمل خطوط ان کے محسوس راستے کو ظاہر کرتے ہیں۔



شکل نمبر ۵۲

علاوہ بریں جلد کی ایک ہی مخصوص قطعہ سے بہ اعتبار اس کے کہ اس کو کس طرح متہیج کیا گیا ہے، کم و بیش وسیع حس ہوگی۔ اگر کارڈ کے کنارے کو جلد پر دبایا جائے، تو اس کے دو سروں کے مابین فصل اس سے کم معلوم ہوگا، جتنا کہ پرکار کے ان دو نقطوں کے مابین معلوم ہوتا تھا جو ایک ہی اختتامی نقطوں کو چھوتے تھے۔

آنکھ میں عصبی ہیج کی شدت ایسی معلوم ہوتا ہے کہ احساس کے حجم اور اس کی چمک دونوں کو زیادہ کر دیتی ہے۔ اگر ہم گیس کی روشنی یکے بعد دیگرے کم و بیش کریں تو کل کرہ کے اور اس کی تمام چیزیں ایسا معلوم ہوتا ہے بڑی اور چھوٹی ہوتی رہتی ہیں اگر ہم باریک حروف کے مطبوعہ صفحہ میں سے آدھے کو ایک خاکستری شیشہ سے ڈھک دیں تو جو حروف شیشہ میں سے نظر آئیں گے وہ اتنا چھوٹے ہوں گے بہ نسبت اس کے جو اسکے باہر نظر آئیں گے، اور شیشہ جتنا زیادہ گہرے رنگ کا ہوگا اتنا ہی زیادہ فرق ہوگا۔ جب شبکیہ کے سامنے ایک گول دھندلا پن اس حصہ میں

روشنی کے پہونچنے سے روکے رکھتا ہے جس کو یہ ڈھکے ہوئے ہوتا ہے تو اس حد پر جن چیزوں کا اظلال ہوتا ہے وہ ممکن ہے کہ اس سے نصف نظر آئیں جتنی کہ اس وقت نظر آتی تھیں، جب ان کی تمثال اس کے باہر پڑتی تھی۔ بعض منشی اور بے حس کرنے والی ادویات سے اس کا بالکل الٹا اثر ہوتا ہے۔ مارفیا ایٹروپین و توریں اور سردی جلد کی حسیت کو کند کر دیتے ہیں جس وجہ سے اس پر فاصلے کم معلوم ہوتے ہیں۔ بھنگ سے عام حسیت میں عجیب و غریب قسم کی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس کے اثر سے انسان کو اپنا جسم یا تو بہت ہی بڑا معلوم ہونے لگتا ہے یا بہت ہی چھوٹا معلوم ہونے لگتا ہے۔ بعض اوقات ایک عضو کو دیگر اعضا سے نسبت نہیں رہتی یا ایسا ہوتا ہے جو شخص اس سے متاثر ہوتا ہے اس کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ میرے کمر بالکل ہے ہی نہیں۔ اور یا یہ محسوس ہوتا ہے کہ گویا میں اندر سے بالکل کھوکلا ہوں۔ جو چیزیں نسبتۃً قریب ہوتی ہیں وہ بہت دور محسوس ہونے لگتی ہیں اور ایک چھوٹی سی گلی آنکھ کو بالکل لا تنا ہی معلوم ہونے لگتی ہے۔ ایتھر اور کلوروفارم سے بھی اکثر اسی قسم کے نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ بینیم جرمن ماہر عضویات بیان کرتا ہے کہ لڑکپن میں درد اعصاب کی وجہ سے مجھے ایتھر سے بیہوش کیا گیا تھا۔ ساحت نظر کے بالکل تاریک ہونے اور کانوں میں شور شروع ہونے سے پہلے مجھے ایسا محسوس ہوا کہ کمرے کی چیزیں مجھ سے بہت دور ہوتی جاتی ہیں اور بہت ہی چھوٹی نظر آرہی ہیں۔ وہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ میرا ایک دوست گرجا میں تھا جب نیند کا اس پر غلبہ ہوا تو اس کو گرجا کا واعظ بتدریج چھوٹا اور دور ہوتا ہوا محسوس ہوا۔ خود مجھے کلوروفارم کے اثر کی ابتدا میں چیزیں اسی طرح دور ہٹتی ہوئی محسوس ہوئیں۔ بعض دماغی امراض میں بھی اسی قسم کے اختلال واقع ہوتے ہیں۔

کیا ہم وہ عضویاتی شرائط متعین کر سکتے ہیں جن کی بنا پر ایک حس کا ابتدائی حسی حجم دوسری حس سے اس قدر مختلف معلوم ہوتا ہے۔ ایسی شرائط کو ہم صرف ناقص طور پر متعین کر سکتے ہیں۔ اس نتیجہ کا ایک باعث یقیناً عصبی سروں کی

تعداد ہوتی ہے، جو ایک وقت میں خارجی عامل سے مہیج ہوتے ہیں۔ جب ایک وقت میں جلد کے بہت سے اعصاب کو گرمی پہونچتی ہے یا بہت سی شبکی سطح روشنی سے متاثر ہوتی ہے، ہمارا احساس اس سے بڑا ہوتا ہے، جب کم عصبی سطح مہیج ہوتی ہے۔ پرکار کے دو نقطوں سے جو ایک حس ہوتی اگرچہ یہ سادہ معلوم ہوتی ہے، مگر اس کے باوجود یہ ایک نقطہ کے مقابلہ میں بہت بڑی اور کند معلوم ہوتی ہے۔ ایک نقطہ کے حس کو ہمیشہ اس کی تیزی سے پہچان سکتے ہیں۔ کتاب کے اسی صفحہ کو اگر ایک آنکھ سے دیکھو تو یہ اس سے بہت چھوٹا معلوم ہوتا ہے، جتنا کہ دو آنکھوں سے معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح سے چاند بھی ایک آنکھ سے چھوٹا معلوم ہوتا ہے، اس واقعہ سے ظاہر ہوتا کہ اس مظہر کو اختلاف مناظر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جیسیلڈن نے جس لڑکے کا موتیا بند کا علاج کیا تھا، جب اس کی پہلی آنکھ پر عمل جراحی ہوگیا، تو اس نے خیال کیا جتنی چیزیں نظر آرہی ہیں، وہ بہت ہی بڑی ہیں۔ مگر جب دوسری آنکھ کا عمل جراحی ہوا تو اس نے کہا کہ پہلے اس آنکھ کو بھی چیزیں بڑی معلوم ہوتی تھیں، مگر اتنی بڑی نہیں جتنی کہ پہلی آنکھ کو معلوم ہوئی تھیں۔ اور جب انھیں چیزوں کو دونوں آنکھوں سے دیکھا، تو اس نے بیان کیا کہ یہ اس سے دوگونی بڑی معلوم ہوتی ہیں جتنی کہ ایک آنکھ سے معلوم ہوتی تھیں لیکن دو معلوم نہیں ہوتی تھیں۔

ایک سطح کے بعض اجزا کے احساسات میں جو زیادہ وسعت ہوتی ہے اور جو ایک قسم کی سطح کو دوسری قسم کی سطح کے مقابلہ میں زیادہ وسعت کا احساس ہوتا ہے، (مثلاً شبکیہ کو جلد کے مقابلے میں) اس کی توکسی حد تک اسی ایک عامل سے توجیہ ہوسکتی ہے۔ یہ ایک تشریحی واقعہ ہے، جو سطحات سب سے زیادہ مکانی حس رکھتی ہیں (مثلاً شبکیہ زبان انگلی کے سرے وغیرہ) ان کے عصبی تنے کی موٹائی غیر معمولی ہوتی ہے، جو سطح کے رقبہ کی ہر اکائی کو غیر معمولی طور پر بڑی تعداد عصبی ریشوں کی فراہم کرتا ہوگا۔ لیکن محسوس امتداد کے تغیرات کا تناسب ریشوں کی تعداد کے ساتھ کسی خاص قاعدے کا

پابند نہیں ہے۔ آواز دو کانوں کو بہ مقابلہ ایک کان کے دوگونہ پر جھم معلوم نہیں ہوتی اور مذکورۂ بالا تغیرات احساس سے جب ایک ہی سطح کو مختلف حالات میں مہیج کیا جاتا ہے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ احساس چند اسباب کے مجتمع عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، جن میں تشریحی سبب سب سے بڑا ہوتا ہے۔ ایسے اسباب کے تعین کے لیے جہاں کہ مختلف سبب محسوس مکان کی مختلف مقداروں کے احساس کا باعث ہوتے ہیں، بہت سے پیچیدہ اور ذہانت آمیز مفروضے تراشے گئے ہیں۔ آیندہ چل کر ان میں سے بعض واقعات کی ہم تفصیلی طور پر تحلیل کریں گے مگر یہاں ہم پہلے ہی سے اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے ایسے ہیں جن کی تحلیل سے کسی قسم کی کامیابی نہیں ہوتی۔

ترتیب مکانی کا ادراک

اب تک جو کچھ ہم نے ثابت کیا ہے یا جس کے وجود کے ہم نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ مبہم مکانیت کا احساس ہے، جو ایسا لازمی عنصر ہے، جو بلا استثنا ہماری تمام حسوں کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اس وسعتی عنصر کے تغیرات کی جو ہم نے بہت سی مختلف مثالیں دی ہیں ان کی غرض صرف یہ تھی کہ اس کی حسی نوعیت واضح ہو جائے۔ ان میں سے بہت کم مثالوں میں غالباً کسی زائد عقلی عنصر سے جیسے کسی پہلے تجربے کی یادداشت وغیرہ سے اس کی توجیہ کر سکے گا، اور تقریباً تمام مثالوں میں یہ ایک خاص قسم کا بلا واسطہ نفسی نتیجہ ثابت ہوتا ہے جو ایک خاص قسم کے عصبی تہیج سے پیدا ہوتا۔ اور کل زیر بحث عصبی اعمال اس اعتبار سے ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں کہ ان سے ذہن کو بہ حیثیت مجموعی سادہ وسعت کی مکانیت کا احساس ہوتا ہے جس کے اندر کم از کم ابتداءً اجزا کی کوئی ترتیب یا تقسیم موجود نہیں ہوتی۔

مکان کے اس طرح بلا ترتیب کے ہونے کے تصور پر کسی شخص کو تعجب

نہ کرنا چاہیئے۔ مکان بغیر ترتیب کے اسی طرح سے ممکن نہیے جس طرح ترتیب بغیر مکان کے۔ وہ مکانات جن کا پہلے پہل ادراک ہوتا ہے ان کے اندر جو ترتیب بالقوہ طور پر ہوتی ہے پوری طرح سمجھ میں آنے سے پہلے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ ان مکانوں کے ساتھ نسبتہً پیچیدہ عقلی اعمال سے ترکیب پائیے۔ ابتدائی بڑائی جو حسوں کے ذریعہ سے محسوس ہوتی ہے، اس کی پیمائش و تقسیم و جمع اس وقت ہونی چاہیئے، جب کہ ہم کو ہنوز خارجی دنیا کے حقیقی مکان کا علم نہ ہوا ہو۔ ان اعمال میں تمثل ائتلاف توجہ انتخاب ایک اہم کام انجام دیتے ہیں۔ اور اگرچہ یہ مکانی معطیات حس میں کہیں کوئی نیا مواد جمع نہیں کرتے لیکن یہ ان معطیات کو اس قدر منقسم و مرتب کرتے ہیں اور موجودہ چیزوں کو تمثلی چیزوں کے پیچھے اس طرح چھپا دیتے ہیں کہ کوئی تعجب نہیں ہے اگر بعض مصنف اس قدر تجاوز کر گئے ہوں کہ یہ خیال کرنے لگے ہوں کہ معطیات حس میں کوئی مکانی قیمت ہوتی ہی نہیں۔ اور چونکہ عقل تقسیم کرتی ہے یہ خود اپنے ذرائع سے ان کو مکانی کیفیت بھی بخش دیتی ہے

یہ دریافت کر چکنے کے بعد کہ ہماری تمام حسیں پر حجم ہوتی ہیں (اگرچہ وہ کتنی ہی غیر مربوط اور غیر ممیز کیوں نہ ہوں) اب ہم کو یہ مسئلہ حل کرنا ہے کہ ان بے نظم و صورت مکانوں کو ہم ایک مرتب عالم مکان میں جس کو ہم جانتے ہیں، کیونکر ترتیب دیتے ہیں۔

اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ متعدد حسی مکانوں جن کا کہ ایک باحس وجود کو شعور ہو سکتا ہے، جن میں سے ہر ایک اپنے خاص مافیہ سے پر ہوتا ہے، محض اس وجہ سے کہ یہ متعدد ہیں ایک دوسرے سے متعین مکانی تعلق قائم کرنے پر مائل ہوں یا وضع و مقام کے اعتبار سے کوئی خاص ترتیب قائم کریں۔ خود اپنے میں ہم اس کو پہچان سکتے ہیں۔ کسی خاص مکانی ترتیب کو فرض کئے بغیر مختلف احساسات ایک وقت میں ہمارے اندر ہو سکتے ہیں۔ اس چشمے کی آواز جس کے قریب میں لکھ رہا ہوں، سیڈار کے درختوں کی خوشبو وہ اطمینان جو ناشتہ نے میرے اندر پیدا کیا ہے، اور اس پیرے گراف کے اندر

میری دلچسپی، میرے شعور میں سب کے سب واضح اور الگ الگ ہیں۔ مگر یہ احساسات کسی طرح بھی ایک دوسرے سے خارج یا ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو نہیں ہیں۔ ان کے مکان باہم ایک دوسرے سے ملے جلے ہیں، اور زیادہ تر مبہم طور پر ایک ہی خارجی دنیا کو پر کرتے ہیں۔ جہاں اوصاف بہت کم مختلف ہوتے ہیں وہاں بھی کچھ ایسی ہی صورت ہوسکتی ہے۔ اگر ہم اپنی ذہنی اور جسمانی حسوں ہی کو لیں تو ایسے لمحے ہوتے ہیں جب ہم بے حرکت لیٹے یا بیٹھے ہوتے ہیں، اور ہمارے لئے یقینی طور پر اپنی پیٹھ کی لمبائی یا اپنے کندھوں کے اعتبار سے اپنے پاؤں کی جہت معلوم کرنی بہت دشوار ہوتی ہے۔ بہت کوشش سے ہم اپنی توجہ کو اپنے کل وجود پر غیر جانبدارانہ تقسیم کرسکتے ہیں، اور ایسی حالت میں ہم کو اپنے کل جسم کی شکل ایک واحد شے کے طور پر محسوس ہوتی ہے۔ مگر عموماً ہوتا یہ ہے کہ چند حصے تو شعور میں زیادہ نمایاں ہوتے ہیں اور باقی پر مطلقاً توجہ نہیں ہوتی۔ اور اس حالت میں یہ بات بالکل نمایاں ہوتی ہے کہ ان کے اضافی ترتیب و مقام کے متعلق ہمارا ادراک کسی قدر مبہم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ شعور میں حسی مکانوں کے ہجوم کی باضابطہ ترتیبوں کے لئے ان کے علحدہ وجود کے علاوہ کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ علت کونسی ہے۔

اگر چند حسی وسعتوں کو ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو اور ایک متعین ترتیب کے ساتھ محسوس کرنا ہو تو ضروری ہے کہ یہ ایک وسیع تر حسی مکان کے اجزا کے طور پر محسوس ہوں جو ذہن میں سادگی کے ساتھ آن واحد میں آسکتا ہو۔ میرے خیال میں اپنے جسم کا خالص احساس کے ذریعہ سے صحیح طور پر اندازہ کرنے میں جو دشواری ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو مجموعی شے کے طور پر محسوس کرنا بہت دشوار ہے۔ یہ دشواری بالکل اسی قسم کی ہے جیسی کہ ایک وقت میں آگے اور پیچھے کی طرف خیال کرنے کی ہے۔ جب ہم کو اپنے پاؤں کا شعور ہوتا ہے، تو ہم اپنے سر سے غافل ہوجاتے ہیں۔ اس طرح سے اس میں زمانی تسلسل کا ایک ایسا عمل ہوتا ہے، جو آخرالذکر کو وجدانی فعل سے تعمیری فعل میں بدل دیتا ہے۔ تعمیریت کا یہ عنصر اس سے

بھی زیادہ مقداریں اور انھیں نتائج کے ساتھ اس وقت موجود ہوتا ہے جب ہم ایسے خارجی مکانوں سے بحث کرتے ہیں جو اتنے بڑے ہوتے ہیں کہ ان پر ایک نظر حاوی نہیں ہوسکتی۔ کسی شہر میں دکانوں کے اضافی مقام جن کو بہت سی پیچیدہ سڑکیں ایک دوسرے سے جدا کرتی ہیں اسی طرح ایسے معطیات سے تیار کیا جاتا ہے جن کا فہم بتدریج ہوتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارے احساس میں کم و بیش ابہام ہوتا ہے۔

اس امر کے لئے کہ ایک حس کا ایک بڑے محیط مکان کے جزو کے طور پر امتیاز کیا جائے یہ لازمی ہے کہ اس کو ایک متعین مکانی ترتیب میں سمجھا جائے۔ پس احساسات کو مکانی اعتبار سے مرتب کرنے کا مسئلہ اولاً امتیاز کا مسئلہ ہوتا ہے اور امتیاز کا بھی خالص نہیں۔ کیونکہ ایسی حالت میں موجود مناظر ہی نہیں بلکہ موجود آوازیں بھی لازماً اس قسم کی ترتیب اختیار کرلیتی ہیں جن کے متعلق یہ مشہور ہے کہ ان میں مکانی ترتیب نہیں ہوتی جس کسی شئے کے متعلق امتیاز ہوگا وہ ایک بڑے مکان میں چھوٹا مکان محسوس ہوگا۔ یہ سچ ہے مگر یہ تو بہت ہی ابتدائی قسم کی ترتیب ہے کیونکہ اس مکان کے اندر اس کے مقام کے بالکل ٹھیک ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اور حالات بھی ہوں اور اس امر کے مطالعہ کرنے کا بہترین طریقہ کہ وہ کیا ہیں یہ ہوگا کہ تھوڑی دیر ٹھیر جائیں اور اس کی تحلیل کریں کہ مکانی ترتیب کے کیا معنی ہیں۔

مکانی ترتیب ایک مجرد اصطلاح ہے۔ جن مقرون ادراکات پر یہ حاوی ہوتی ہے وہ شکلیں جہات مقامات مقداریں اور فاصلے ہیں۔ ان میں سے کسی چیز کا مجموعی وسعت سے علحدہ کرنا ایک حد تک اس وسعت میں ایک ترتیب کو داخل کرنے کا نام ہے۔ اس وسعت کو ان لاتعداد اشیا میں تقسیم کرنا اس کو بالکل باضابطہ طور پر سمجھنے کے مساوی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ چیزیں انفرادی طور پر کیا ہوتی ہیں۔ شروع ہی میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شخص ایک لمحہ کے لئے یہ کہنے میں تامل نہیں کرسکتا کہ ان میں سے بعض اوصاف حس ہوتے ہیں جس طرح سے کہ وہ مجموعی وسعت ہوتی ہے جس کے اندر یہ واقع ہوتے ہیں۔ شکل کو لو۔ ایک مربع ایک دائرہ اور ایک مثلث تین مختلف ارتسام معلوم ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک

اس قدر خاص ہوتا ہے کہ اگر یہ پھر ہمارے سامنے آئے تو ہم اس کو پہچان لیں۔ جب نیلی کے مریض کا موتیا بند اچھا ہوا، اور اس کے سامنے ایک مجسم مثلث اور کرہ لایا گیا، تو اس کو ان کی شکل کے فرق کا فوراً ادراک ہو گیا، اگرچہ وہ یہ نہ بتا سکا کہ ان میں کرہ کونسا ہے اور مثلث کونسا ہے۔ بس اس کو یہ نظر آتا تھا کہ یہ شکلیں ایک نہیں ہیں۔ یہی حال خطوط کا ہے۔ اگر ہم اپنے ساحت نظر میں خطوط کا پتہ لگا سکیں، تو یہ بات بالکل بعید از عقل ہے کہ انتصابی خط سے افقی خط کی نسبت مختلف نہ ہو۔ اور جب یہ دوبارہ ہمارے سامنے آئیں تو یہ شناخت نہ ہو کہ یہ اسی طرح سے مرتسم کر رہے ہیں جس طرح سے پہلے متاثر کیا تھا۔ اگرچہ اس وقت تک ہم کو لفظ انتصابی یا اس کے کسی تضمن کے اپنی اس خاص حسیت کے تاثر کے علاوہ کسی شئے کا بھی علم نہ ہو۔ یہی حال زاویوں کا ہے۔ ایک زاویۂ منفرجہ ہمارے احساس کو زاویہ حادہ کی نسبت فوراً بالکل دوسری طرح سے متاثر کرتا ہے۔ فصل بھی ایک سادہ حس ہے۔ ایسے خط کی حس جو دو بعیدی نقطوں کو ملاتی ہو طویل ہوتی ہے، اگر تم احساس کو بدل دو تو اس کے ساتھ جو فاصلہ محسوس ہوتا ہے وہ بھی بدل جائے گا۔

اضافات مکانی

لیکن فاصلہ اور جہت کے ساتھ ہم مکانی علائق کے کلیہ پر آتے ہیں اور فوراً ہم کو ایسی رائے سے سابقہ پڑتا ہے، جو تمام علائق کو کل واقعات احساس و تمثل سے قطعاً مختلف بنا دیتی ہے۔ نفسیات میں جن لوگوں کا مسلک افلاطون کا اتباع ہے وہ اضافات کو خالص فکر کی پیداوار خیال کرتے ہیں، اور اس اعتبار سے یہ اس حسیت کے معطیات سے بالکل الگ نوع کے ہیں جس کے اندر ان کے وجود کا ادراک ہوتا ہے۔

لہذا ہم اس مذہب کے پیرو کو اس نقطہ پر یہ کہتا ہوا فرض کر سکتے ہیں،

فرض کرو کہ تمہیں ہر نقطہ اور ہر زاویہ کی علیحدہ حس ہوگئی ہے۔ تو اس سے کیا فائدہ ہوا۔ تمہارے لئے بہ بات اور فاصلوں کی توجیہ تو ہنوز باقی ہے تمہیں ان تمام محسوس اشکال کی اضافی مقداروں کی توجیہ کرنا ہے تمہیں ایک دوسرے کی نسبت سے ان کے مقاموں کا تعین کرنا ہے تب کہیں جاکر یہ کہا جاسکتا ہے کہ تم نے اپنے مکان کو مرتب کرلیا ہے۔ اور ان تعینات میں سے ایک بھی نسبت قائم کرنے والے فکر کے عمل کے بغیر نہیں ہوسکتا جس کے یہ معنی ہوں گے کہ تمہاری مکان کی خالص حسیت کی اصطلاحات میں توجیہ کرنے کی کوشش شروع ہی میں ناکام ہوجاتی ہے مثلاً مقام کبھی حس نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس کے اندر کوئی شے داخلی نہیں ہوتی۔ یہ صرف ایک دہیہ ایک خط یا دوسری شکل اور اس کے خارجی محدودوں کے مابین ہوسکتا ہے اور یہ کبھی حسی معطیات کا عنصر یعنی بذات خود نقطہ یا دہیہ نہیں ہوسکتا پس ہم اقرار لئے لیتے ہیں کہ صرف فکر سے مکان کا معمہ حل ہوسکتا ہے۔ اور فکر ایسا راز نہفتہ ہے کہ اس کی پرستش تو کی جاسکتی ہے مگر اس کی تہہ تک کوئی نہیں پہونچ سکتا ہے۔

اس مسئلہ کے اس طریق پر حل کرنے کی کوشش میں یہ تو فائدہ ہے کہ یہ مختصر ہے۔ مگر ہم کو اس طرح کی تعجیل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ہم کو دیکھنا چاہیے کہ آیا ہم اس امر پر صبر کے ساتھ غور کرکے نسبتہً اور زیادہ گہرے نتائج تک نہیں پہونچ جاتے۔

اضافت نہایت ہی کثیر المعنی لفظ ہے۔ اس کے اتنے بہت سے مقرون معنی ہیں کہ بہ حیثیت ایک مجرد کلی کے اس کا استعمال بہت آسانی کے ساتھ ہمارے فکر کو پریشان کرسکتا ہے۔ لہذا ہم کو ابہام سے بچنے کے لئے ہوشیاری سے کام لینا چاہیئے اور جہاں کہیں ہم اس کو استعمال کریں اس امر کو یقینی کرلیں کہ کسی مخصوص جگہ پر اس کا اطلاق کرتے ہوے اس کے کیا معنی ہیں۔ فی الحال ہم کو مکانی اضافات سے بحث ہے اور کسی اضافت سے نہیں ہے اکثر اضافات ان چیزوں سے بالکل مختلف قسم کے احساسات ہوتے ہیں جن سے یہ علاقہ رکھتے ہیں۔ مثلاً مشابہت چمیلی اور گل شبو کے مابین یا مسٹر براؤننگ اور

مسٹر اسٹوری کے اشعار کے مابین ہو سکتی ہے۔ خود ان اضافات کے اندر نہ تو خوشبو ہے اور نہ شاعری ہے اور جن لوگوں نے اس سے کسی قسم کے بھی حسی معنی منسوب کرنے سے انکار کیا ہے وہ لائق معافی ہیں۔ مگر جس طرح مقدار میں دو عددوں کے مابین نسبت ایک عدد ہی ہوتا ہے اسی طرح مکانی حلقے میں اضافات اسی قسم کے واقعات ہوتے ہیں جس قسم کے واقعات کے درمیان یہ تعلق کا اظہار کرتے ہیں۔ اگر یہ آخرالذکر دائرۂ نظر میں ٹکڑے ہوں تو اول الذکر بھی ان کے مابین اور ٹکڑے ہوتے ہیں۔ جب ہم دو نقطوں کے مابین نسبت جہت کا تذکرہ کرتے ہوں تو ہماری مراد محض خط کی حس ہوتی ہے جو دو نقطوں کو باہم جوڑتا ہے۔ خط اضافت سے اس کو محسوس کرو گے تو تم کو اضافت محسوس ہو جائے گی۔ نہ تم کسی طرح آخرالذکر کو سوائے اس کے کہ اول الذکر کا تمثل کرو خیال کر سکتے ہو (اگرچہ وہ کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو) نہ ایک کو دوسرے کی جانب اشارہ کئے بغیر بیان کر سکتے۔ اور جس وقت تم خط کا تمثل کر چکو گے تو اضافت تمہارے سامنے مکمل طور پر آجائیگی۔ اور آگے کسی شے کے کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح اضافت جہت دو خطوں کے مابین بعینہٖ مکانی شکل کی وہ خاص حس ہوتی ہے جو ان سے محیط ہوتی ہے۔ اس کو عموماً زاوئے کی اضافت کہتے ہیں۔

اگر یہ اضافات حسیں ہیں تو اسی طرح سے اضافات مقام یا حیثیت بھی حسیں ہیں۔ ایک عمودی خط کے بالائی اور زیریں نقطوں کے مابین علاقہ مقام خود وہ خط ہوتا ہے اور اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ ایک نقطہ اور اس کے نیچے کے افقی خط کے مابین اضافات وضع و مقام بہت سے ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں ایک باقی سب سے اہم ہوتا ہے اور اس کو فصل کہتے ہیں۔ یہ حس خیالی ہو یا واقعی ایک عمود کی ہوتی ہے جو نقطہ سے خط تک کھینچا جاتا ہے[1]۔ اگر اس نقطہ سے دو خط کھینچے جائیں اور

[1] کل فن ہندسہ اس شدید دلچسپی سے عالم وجود میں آیا ہے جو ذہن خطوط سے رکھتا ہے۔ خطوط کو بنانے کے لئے، ہم مکانوں کو ہر سمت سے قطع کرتے ہیں۔

اوران میں سے ہر ایک افقی خط کے ایک سرے پر واقع ہو تو اس سے ایک خاص قسم کی تکوینی حس ہوگی۔ اس احساس کی نسبت کہا جا سکتا ہے کہ یہ کل زیر بحث عناصر کے مقامی اضافات کا مرکز ہے۔ پھر دیکھو کہ داہنا پن اور بایاں پن بلندی اور پستی جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے اور اپنی جنسیت کے اعتبار سے ہر شئے سے مختلف ہیں اور تمام حسوں کی طرح سے ان کو صرف ظاہر کیا جا سکتا ہے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اگر ہم ایک مکعب کو لیں اور ایک پہلو پر چوٹی لکھیں اور دوسرے پہلو پر قاعدہ لکھیں اور تیسرے کو سامنا قرار دیں اور چوتھے کو پشت قرار دیں تو الفاظ کی کوئی شکل ایسی باقی نہیں رہتی، جس سے ہم دوسرے شخص سے یہ بتا سکیں کہ ان میں سے کون داہنا ہے اور کون بایاں ہے۔ ہم صرف یہ اشارہ کر کے کہہ سکتے ہیں کہ یہ داہنا ہے، وہ بایاں ہے، بالکل اس طرح سے جس طرح سے ہم کہیں کہ یہ سرخ ہے اور وہ نیلا ہے۔ اگر دو نقطے ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں تو ان میں سے ایک ہمیشہ اس قسم کے احساسات سے متاثر ہوتا ہے۔ اور دوسرا اس سے برعکس احساسات سے۔ یہی بات ہر خط کے سروں پر صادق آتی ہے [1]۔

---

[1] میرے خیال میں واقعات کی اس آخری قسم کی طرف کانٹ نے سب سے پہلے توجہ دلائی تھی یہ بتانے کے بعد دو مخالف کروی مثلث، ایک جوڑ دستانوں کے دو دستانے، دو مرغولے جو مخالف جہتوں میں گھومے ہوئے ہوں، داخلی تعینات بعینہٖ یکساں رکھتے ہیں، یعنی ان کے حصوں کا تعین ایک دوسرے کی نسبت سے ایک ہی قانون سے ہوتا ہے اس لئے ان کو عینی خیال کرنا چاہئے، وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ان کے باہم انطباق کے ناممکن ہونے کی وجہ سے ہم اس امر پر مجبور ہیں کہ متناسب جوڑے کی ہر شکل سے اس کا خاص فرق منسوب کر دیں، جو صرف اس کے حصوں کے خارجی تعین یا علاقہ پر مشتمل ہو سکتا ہے، جو ان کو ایک دوسرے سے نہیں ہوتا بلکہ اس کل مکان سے ہوتا ہے جو خارج میں موجود ہوتا ہے اور اس کی پرکار کے نقطے مطلقاً دئیے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس ناقابل تعقل فرق کا ادراک صرف داہنے اور بائیں کی نسبت سے ہوتا ہے، جو فوری وجدان کا معاملہ ہے، ان آخری الفاظ میں کانٹ وہ سب کچھ ظاہر کر دیتا ہے جو بہ حیثیت حسوں کے اوپر اور نیچے اور داہنے اور بائیں سے ہماری مراد

لہذا اس میں ذرا شک نہیں ہے کہ مقداروں کے علاوہ تمام مکانی اضافات خالص حسی معروضات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتیں۔ گر مقدار۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس تنگ حلقہ سے متجاوز ہے۔ اوقات اعداد شدتوں اور اوصاف میں اور نیز مکانوں میں زیادتی و کمی کی اضافات ہوتی ہیں۔ پس یہ ناممکن ہے کہ اس قسم کی اضافات ایک خاص قسم کے محض مکانی احساس کا باعث ہوں۔ اس بات کو ہمیں تسلیم کرنا چاہیئے۔ اضافت مقدار عام ہے' اور یہ شعور کے بہت سے کلیات میں آتی ہے۔ حالانکہ اور اضافات جن کا ہم نے ذکر کیا ہے' خاص ہیں اور صرف مکان میں ہوتی ہیں۔ جب ہماری توجہ چھوٹے خط سے بڑے خط کی طرف یا چھوٹے دھبے سے بڑے دھبے کی طرف یا ہلکی روشنی سے تیز روشنی کی طرف' ہلکے نیلے رنگ سے گہرے نیلے رنگ' نارنج کی آواز سے سرپٹ کی آواز کی طرف منتقل ہوتی ہے تو ترکیبی ساخت شعور میں اس تغیر کے ساتھ فرق کا خاص احساس ہوتا ہے' جس کو ہم زیادہ کی حس کہتے ہیں۔ مثلاً زیادہ لمبائی زیادہ وسعت زیادہ روشنی زیادہ نیلا رنگ زیادہ حرکت۔ زیادہ کی اس تغیری حرکت کا اس کے لوازم کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں' ہمیشہ یکساں ہونا لازمی ہے' ورنہ تو ہر حالت میں ہم اس کو ایک نام سے موسوم نہ کریں گے۔ جب ہم ایک چھوٹے انتصابی خط سے لمبے افقی خط پر آتے ہیں یا چھوٹے مربع سے بڑے دائرے پر آتے ہیں' تو اس وقت بھی ہم کو یہ حس اسی طرح سے ہوتی ہے' جس طرح اس وقت ہوتی ہے' جب ایک ہی قسم کی چھوٹی شکل سے بڑی شکل کی جانب توجہ کرتے ہیں۔ گر جب شکلیں ایک ہی قسم کی ہوتی ہیں اس وقت ہمارا شعور اضافت زیادہ واضح ہوتا ہے۔ اور یہ اس وقت سب سے زیادہ واضح ہوتا ہے جب ہم اپنی تحلیلی توجہ سے کام لیکر پہلے خط یا شکل کے ایک حصے کو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ہے۔ لیکن اس کا جو یہ خیال ہے کہ شکلوں کے مابین ان تقابلوں میں خارجی مجموعی مکان کا لحاظ رکھنا ضروری ہے' یہ صحیح نہیں ہے خود ہمارے جسم کی اضافت کافی ہوتی ہے۔

دیکھتے ہیں اور پھر کل کو۔ اس حالت میں کل کا زیادہ حصہ بہ حیثیت مکان کے ایک علیحدہ جزو ہونے کے نمایاں سمجھ میں آجاتا ہے۔ اسی قسم کی قطعی حس اس وقت ہوتی ہے جب ہم ایک خط کو دوسرے خط یا ایک شکل کو دوسری شکل پر رکھ کر دیکھ سکتے ہیں۔ زیادہ کی پیمائش کی اس لازمی شرط نے بعض حضرات کو یہ خیال کرنے پر مجبور کیا ہے کہ خود یہ احساس ہر حالت میں ایک پر دوسرے کو رکھ کر دیکھنے کے واقعی تجربہ سے پیدا ہوا ہے۔ غالباً یہ رائے بالکل صحیح نہیں ہے۔ لیکن ہماری موجودہ غرض سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہے۔ جس حد تک مکانی حس کی تقسیمات کا پوری طرح پر ایک دوسرے کے مقابلہ میں اندازہ ہونے کا سوال ہے ایک حصہ کو لازماً دوسرے حصہ پر رکھ کر دیکھا گیا ہوگا اور اس سے ذہن کو نمایاں زیادتی کا احساس ہونا ضروری ہے۔ جس حالت میں ہم صرف یہی محسوس کرتے ہیں کہ ایک حصہ مبہم طور پر بڑا یا چھوٹا ہے تو ذہن ضرور ایک حصے سے دوسرے حصے پر سرعت کے ساتھ توجہ کرتا ہے، اور اس کو زیادتی کا فوری احساس لازمی ہے۔

اس طرح پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے کل مکانی علائق کی توجیہ کر لی ہے اور ان کو اپنے ذہن کے لئے واضح بنا لیا ہے۔ یہ خاص خطوط خاص زوایا خاص اشکال تغیر یا (واضح زیادتی کی صورت میں) دو شکلوں کو ایک دوسرے پر رکھ کر دیکھ لینے کے بعد مکان کے خاص زائد حصوں کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ یہ نسبتی حسیں واقعاً پیدا ہو سکتی ہیں مثلاً جب مہندس اپنی پنسل سے ادھر ادھر نئے خطوط کھینچتا ہے، تاکہ اس کے اجزا کے اضافات ثابت کرے، یا پھر یہ خطوط کے تصوری استحضارات ہو سکتے ہیں جو فی الحقیقت کھینچے نہیں جاتے۔ مگر بہر حال ان کا ذہن میں داخل ہونا مکان زیر غور کی زیادہ تفصیلی تقسیم اور اس کے زیادہ وقوف اور بہتر پیمائش کے مساوی ہے۔ پس تقسیمات و اجزا کا شعور ہیں لاتا اس کل عمل پر مشتمل ہوتا ہے، جس سے کہ ہم مجموعی وسعت کے مبہم احساس سے وسعت کے تفصیلی وقوف کی طرف آتے ہیں جس قدر کثرت سے تقسیمات ہوتی ہیں اسی قدر بہتر کامل وقوف ہوتا ہے مگر جس حد تک کل تقسیمات بذات خود حسیں ہوتی ہیں اور کمی یا زیادتی کا احساس بھی، جہاں خود ایک شکل نہیں بھی ہوتا۔

کم از کم شکل کی دو حصوں کے مابین تغیر کی حس ضرور ہوتا ہے اس لئے یہ نتیجہ نکلتا ہے
با وصف اس کے جو کچھ کہ ہم اب تک اس کے خلاف دیکھتے ہوں کہ کل مکانی
علم فی نفسہ حسی ہوتا ہے اور جب حسیں وحدت شعور میں مجتمع ہوتی ہیں تو کوئی
نیا مادی عنصر فوق الحسی ذریعہ سے اُن میں نہیں آتا۔

اب سوال اجزا کے شعور میں لانے کا ہے۔ اب ہم اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یہ شعور میں تین پہلوؤں کے تحت آسکتے ہیں اول مقام دوسرے قامت تیسرے شکل۔

لہ۔ بہت سے لوگوں کو ایک اضافت کو محض ایک خط اور ایک خط کو محض ایک حس کہہ دینا عجیب معلوم ہوگا۔ ہم کسی ایک اضافت کے متعلق مثلاً اس اضافت کے متعلق جو دو نقطوں کے مابین ہوتی ہے بہت کچھ آسانی سے سیکھ سکتے ہیں۔ ہم اس خط کو جو ان دو نقطوں کو ملاتا ہے تقسیم کرسکتے ہیں اس کو پہچان سکتے ہیں اس کا اصطفاف کرسکتے ہیں اور اس کی اضافات کا نئے خطوط وغیرہ کھینچ کر پتہ چلا سکتے ہیں۔ مگر اس تمام محنت کو خود اضافت کی واقفیت سے کچھ بھی تعلق نہیں ہے۔ درحقیقت اس کو اگر کچھ کہا جائے تو بے انصافی نہ ہوگی۔ اور حقیقت میں اس بات کا سمجھنا بالکل آسان ہے کہ کیوں ہم میں سے اکثر یہ محسوس کرتے ہیں کہ خط اضافت کی نسبت واضح شے ہے۔ خط چوڑا یا پتلا نیلا یا سرخ ہوتا ہے جس کو ہمارے تجربے کے دوران میں کبھی یہ شے بناتی ہے اور کبھی وہ شے بناتی ہے۔ اس لئے یہ ان عوارض سے آزاد ہوتا ہے۔ پس اس کے متعلق یہ دیکھنے کے بعد کہ یہ ان حسی اوصاف میں سے کوئی سا بھی نہیں ہے آخر میں ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ کچھ ایسی شے ہے جس کی اس کے علاوہ اور کسی طرح سے تعریف نہیں ہوسکتی کہ اس سے ہر قسم کے حسی اوصاف کا انکار کردیا جائے اور جس کے محسوس ہونے کے لئے اضافت پیدا کرنے والے خیال کے پراسرار فعل کی ہی ضرورت ہو۔

دوسری وجہ اس کی کہ ہم مکانی اضافت کو محض احساس خط یا زاویہ کے علاوہ سمجھتے ہیں یہ کہ دو مقاموں کے درمیان ہم بالقوہ طور پر جتنے چاہے خطوط اور زاویے بنا سکتے ہیں یا اپنی اغراض کے مناسب جتنی اضافات چاہیں دریافت کرسکتے ہیں۔ اس غیر محدود

مقامیت کے معنی

فی الحال ہم اپنی توجہ کو مسئلہ مقام کی طرف محدود رکھتے ہیں اور شروع سے اس واقعہ کو لیتے ہیں کہ ایک ذی حس سطح ہے جس پر صرف دو نقطوں کو خارج سے ہیجان ملا ہے۔ پہلے یہ دیکھنا ہے کہ یہ نقطے ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو اس طرح سے کیونکر محسوس ہوتے ہیں کہ ان کے مابین ایک مکانی وقفہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کے لئے ہمیں پہلے دو چیزوں کا شعور ہونا چاہیئے۔ اول تو مہیجہ نقطوں کے دو ہونے کا دوسرے غیر مہیجہ وقفہ کی وسعت کا۔ دوئی کی حس اگر چہ ضروری ہے مگر مکانی علحدگی کی کافی شرط نہیں ہے۔ مثلاً ہم ایک ہی جگہ دو آوازوں کا پتہ لگا سکتے ہیں یا ایک ہی لیمونیڈ میں شیرینی اور ترشی کو محسوس کر سکتے ہیں۔ جلد کے ایک نقطہ میں گرمی و سردی گولائی اور نکیلے پن وغیرہ کو محسوس کر سکتے ہیں۔ ہر قسم کے امتیاز میں دو احساسوں کے دو ہونے کی شناخت ذہن کے لئے اس حد تک سہل ہوتی ہے جس حد تک احساسات بہ اعتبار کیفیت ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ہم کو دو مہیجہ نقطوں سے بعینہ یکساں اوصاف کی حس ہو تو لازماً یہ ذہن کو ایک محسوس ہوں گے اور ان میں مطلقاً امتیاز نہ ہوگا۔ اور اسی بنا پر ظاہر ہے کہ ان کا مقام متعین ہوگا۔ کمر کے اوپر دو نقطے اگر چار سینٹی میٹر کے فاصلہ پر لئے جائیں، تو ان میں کسی قسم کا کیفی تقابل نہیں ہوتا، اور ان کی حسیں مل کر ایک ہو جاتی ہیں۔ برخلاف اس کے شبکیہ پر ایسے دو نقطے جن کے مابین ۱/۳ ملی میٹر سے بھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) امکان کا احساس، جب ہم عام طور پر "اضافات" مقام کا ذکر کرتے ہیں ہمارے الفاظ کو متاثر کرتا ہے اور ہم کو یہ فرض کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک کبھی ایک زاویے یا ایک خط کے پوری طرح مساوی نہیں ہو سکتا۔

کم فصل ہوتا ہے، اس قدر مختلف معلوم ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کے دو ہونے کا فوراً احساس ہو جاتا ہے۔ اب غیر مشابہ ہونے کے یہ احساسات جو جب کہ ہم کمر کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ پر آتے ہیں، تو اس قدر آہستہ پیدا ہوتے ہیں، اور جو زبان اور انگلی کے سروں پر بہت تیزی اور شبکیہ پر نا قابل بیان سرعت سے پیدا ہوتے ہیں یہ کیا ہیں۔ کیا ہم ان کی نوعیت اصلی کے متعلق کچھ معلوم کر سکتے ہیں۔

اس کا سب سے زیادہ فطری و فوری جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف احساس محض مقام کے اختلاف سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک جرمن عضویاتی کے الفاظ ہیں جس کی نفسی طبیعیات بہت کچھ رہین منت ہے۔

"حسوں کا مقام شروع ہی سے محسوس ہوتا ہے۔ ہر حس شروع سے ہی مکانی کیفیت سے متاثر ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ کیفیت کسی خارجی وصف کی طرح سے نہیں ہے، جس کا حس پر کسی بلند تر ملکۂ ذہنی سے اضافہ ہوتا ہو۔ بلکہ اس کو ایسی کیفیت سمجھنا چاہئے جو فطرۃً خود حس کے اندر موجود ہوتی ہے۔"

با ایں ہمہ جب ہم اس جواب پر غور کرتے ہیں، تو ایک لاینحل منطقی دشواری پیش آتی ہے۔ کوئی منفرد حس بذات خود وضع و مقام کے شعور کے مساوی نہیں ہو سکتی۔ فرض کرو کہ نقطہ کے علاوہ کبھی کوئی شعور پیدا نہیں ہوا ہے۔ کیا یہ کبھی ممکن ہے کہ یہ یہاں یا وہاں کے خاص احساس کا باعث ہو جائے۔ یقیناً نہیں۔ صرف جب ایک دوسرا نقطہ پیدا ہوتا ہوا محسوس ہوتا ہے اس وقت اونچ نیچ دائیں بائیں کا تعین ہوتا ہے، اور یہ تمام تعینات اس دوسرے نقطہ کی نسبت سے ہوتے ہیں۔ پس ہر نقطہ کی جگہ کا تعین اس شئے کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جو یہ نہیں ہوتا، یعنی دوسرے نقطہ کے ذریعہ سے۔ اس کے معنی بالکل یہ ہیں کہ وضع و مقام کے اندر فی نفسہ کچھ نہیں ہے اور اگرچہ مطلق بڑائی کا احساس ہو سکتا ہے مگر احساس مقام کی واحد اور محدود حس کا داخلی عنصر نہیں بن سکتا جس مصنف کی تحریر کا ہم اوپر اقتباس درج کر آئے ہیں

خود وہ اس اعتراض کو تسلیم کرتا ہے صفحہ ۳۲۵ اور یہ کہتا ہے جن حسوں کا اس طرح ابتدا ہی سے مقام متعین ہوتا ہے ان کا تعین مقام خود انہیں تک ہوتا ہے، شعور کو اس کا استحضار نہیں ہوتا کیونکہ شعور ہنوز موجود نہیں ہوتا۔ اولاً یہ کل باہمی اضافات سے محروم ہوتے ہیں۔ مگر اس طرح ایک حس کا بجائے خود مقام ہونا اس امکان یا قرینہ سے کچھ زیادہ نہیں ہوتا کہ جب اور شرائط پوری ہو جائینگی تو اس کا مقام واضح و بین طور پر محسوس ہونے لگے گا۔ کیا اب ہم محض اس قسم کے قرینہ یا امکان کے متعلق کچھ دریافت کر سکتے ہیں، قبل اس کے کہ یہ اپنے بعیدی ثمرات ترقی یافتہ شعور میں لائے۔

مقامی علامات

شروع ہی سے یہ بات معلوم ہوجانی چاہیئے کہ جلد اور احشا کی ہر حس ایسا معلوم ہوتا ہے، اپنے مقام بدن سے ایک خاص قسم کا احساس حاصل کرتی ہے، جو اس کو دوسری جگہ نہیں ہوتا۔ اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ احساس اس جگہ کے ادراک سے بالکل جداگانہ شئے ہوتا ہے۔ ونٹ کہتا ہے۔

"اگر انگلی سے ہم پہلے رخسارے اور پھر ہتھیلی کو چھوئیں اور ہر بار ٹھیک اتنا ہی زور صرف کریں تو اس کے باوجود بھی حس میں ایک بین فرق نظر آتا ہے۔ اسی طرح جب ہتھیلی اور ہاتھ کی الٹی جانب گلے اور گردن سینہ اور کمر مختصر یہ کہ جلد کے کوئی سے دو بعیدی حصوں کا باہم مقابلہ کیا جاتا ہے، تو فرق معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ برایں اگر غور سے مشاہدہ کریں تو معلوم ہوگا کہ جو مقام باہم خاصے قریب بھی ہوتے ہیں ان میں بھی بہ اعتبار ان کے احساس کی کیفیت کے فرق ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنی جلدی سطح کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطے پر آئیں تو ہم اپنے احساس میں بالکل تدریجی اور مسلسل تغیر

پاتے ہیں، اگرچہ مس کی خارجی نوعیت میں کسی قسم کا فرق واقع ہوا ہو۔ حتیٰ کہ جسم کی مخالف سمت میں مطابق نقاط کی حسیں اگرچہ مشابہ ہوتی ہیں مگر بعینہ یکساں نہیں ہوتی۔ مثلاً ہم اول تو ایک ہاتھ کی لبشت کو چھوتے ہیں پھر دوسرے ہاتھ کی ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں کی حس کیفیت کے لحاظ سے الگ الگ ہے۔
یہ خیال نہ کرنا چاہیئے کہ اس قسم کے فرق محض تمثل کی بنا پر ہوتے ہیں اور یہ کہ ہم حسوں کو اس بنا پر مختلف سمجھتے ہیں کہ ہم ان میں سے ہر ایک کے متعلق اپنے ذہن میں یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا مقام اوروں سے مختلف ہے۔ اپنی توجہ کو کافی طور پر تیز کر کے اور اس کو صرف کیفیت احساس کی طرف مبذول کر کے ہم ان کے مقام کے خیال کو ذہن سے بالکل خارج کر سکتے ہیں اور اس کے باوجود بھی فرق نمایاں طور پر محسوس ہوتے ہیں۔

آیا یہ مقامی احساس کے اختلافات بتدریج ایک دوسرے میں عبور کر جاتے ہیں یا نہیں، اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ مگر ہم جانتے ہیں (وُنٹ اسی سلسلہ میں کہتا ہے) کہ

"جب ہم جلد کے ایک نقطے سے اس کے متصل دوسرے نقطہ پر آتے ہیں، تو یہ بہت مختلف سرعتوں سے متغیر ہوتے ہیں۔ جن حصوں کا احساس لمس زیادہ نازک ہوتا ہے اور جو حصے زیادہ تر مس کے لئے استعمال ہوتے ہیں مثلاً انگلی کے سرے ان کو بالکل ہی قریب کے نقطوں کے مابین حس کا فرق بہت نمایاں محسوس ہوتا ہے۔ حالانکہ کمتر حساس حصوں میں جیسے بازو کمر ٹانگیں وغیرہ ہیں اختلافات حس کا مشاہدہ صرف دور کے نقطوں میں ہو سکتا ہے۔"

داخلی اعضا بھی اپنی اپنی حس کی مخصوص کیفیت رکھتے ہیں۔ ورم گردہ ورم جگر سے مختلف ہوتی ہے۔ جوڑوں اور عضلی رباطات کے درد مختلف ہوتے ہیں۔ آنت کے اعصاب میں جو درد ہوتا ہے وہ جلن کی تکلیف سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ مگر ان فرقوں کے مابین نہایت اہم اور عجیب و غریب مشابہتیں بھی پائی جاتی ہیں داخلی درد جن کے مرکز کو دیکھ نہیں سکتے اور جن کے جاننے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں سوائے اس کے کہ درد کی نوعیت ہی خود اس کو ظاہر کر دے وہ بھی وہیں محسوس ہوتے ہیں جہاں کہ ہوتے ہیں۔ معدے گردے جگر پیٹ درد

وغیرہ ہڈیوں دماغ اور اس کے پردوں کی بیماریوں کو ان کے صحیح صحیح مقام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ عصبی تکالیف پورے عصب کے طول میں ہوتی ہیں۔ اس قسم کی مقامیتیں جیسی کہ انقباضی جبھی یا عصبی دردسر کی ہوتی ہے جو داخل جمجمہ کے اندر محسوس ہوتا ہے، وہ ہم کو یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور کرتی ہیں کہ وہ حصے جو ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں، خواہ داخلی ہوں، یا خارجی، محض قربت کی بنا پر ان کے احساس میں ایک ایسی خصوصیت ہوتی ہے، جس کی بنا پر ان کی حسیں باہم مشابہ ہوتی ہیں، اور جو ان کی قربت کی علامت کا کام دیتی ہے۔ علاوہ برایں مکانی رنگ اس قدر قوی ہوتے ہیں کہ ہم اس کے ساتھ کے ادراک کی حسی کیفیت کے تمام اختلافات کے باوجود اس کو پہچان لیتے ہیں۔ سردی و گرمی میں بعد المشرقین ہے۔ لیکن اگر رخسار پر دونوں واقع ہوں تو ان کے ساتھ کچھ ایسی شئے مل جاتی ہے، جو ان کو اس اعتبار سے بعینہ ایک کر دیتی ہے، جس طرح اس کے برعکس، باوجودیکہ سردی جہاں کہیں بھی ہو سردی ہی ہوتی ہے۔ جب یہ ہم کو ہتیلی اور پھر رخسار پر ہوتی ہے تو کسی نہ کسی قسم کا فرق محسوس ہوتا ہے، جس کی بنا پر دونوں تجربے علحدہ رہتے ہیں۔[1]

[1] ان واقعات کے تشریحی اور عضویاتی اسباب کے متعلق ہم ہنوز بہت کم واقف ہیں۔ اور اس کم کے یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ شبکیہ کی صورت میں دو بڑے مفروضے قائم کئے گئے ہیں۔ ونٹ نے لونی حسیت کے تغیرات کی طرف توجہ دلائی ہے، جو شبکیہ سے اس وقت ظاہر ہوتے ہیں، جب رنگین شئے کی تمثال نقر سے حوالی کی طرف جاتی ہے۔ رنگ بدل جاتا ہے اور زیادہ گہرا ہو جاتا ہے۔ اور تغیر بعض جہات کے مقابلہ میں بعض میں زیادہ سریع ہوتا ہے۔ لیکن عام طور پر یہ تغیر اس قدر ایسا ہوتا ہے، جس کو ہم قطعاً محسوس نہیں کرتے۔ ہم آسمان کو ہر جگہ کھلا نیلا محسوس کرتے ہیں، اور نیلے رنگ کی حس کے تغیرات کو ہم خارجی رنگ کے فرق خیال نہیں کرتے بلکہ اس کے مقام کے، فرق سمجھتے ہیں۔ دوسری طرف لوٹزے

اب ہم اس سوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جو ایک لمحہ پیشتر مرتب ہوا تھا۔ کیا یہ محض کیفیت احساس کے فرق جو مقام کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں مگر جن میں سے کسی کو بھی دراصل حسی طور پر بجائے خود وضع و مقام سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، ان رجحانات پر مشتمل ہو سکتے ہیں، جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں جو ان مقامات میں، جن سے کہ یہ متعلق ہوتے ہیں، وضع وحیثیت کے ادراک کی شرائط ہوتے ہیں۔ مکانات کے سلسلے کے نمبر الفاظ کے ایک مجموعہ کے ابتدائی حروف نفا ہا مکانی سے کوئی داخلی واصلی تعلق نہیں رکھتے مگر اس کے باوجود یہ ہمارے اس علم کے شرائط ہوتے ہیں کہ سلسلے میں کا کوئی مکان کہاں ہے، یا لغت میں کوئی لفظ کس جگہ ہے۔ کیا احساس زیر بحث کے تغیرات اس قسم کے نشانات ہو سکتے ہیں، جو کسی طرح سے بھی دراصل اس مقام کی حیثیت کو ظاہر نہیں کرتے، جس سے کہ یہ منسلک ہوتے ہیں، بلکہ بقول برکلے یہ ہماری اس کی طرف ایک عادتی رشتہ کے ذریعہ سے رہبری کرتے ہیں؟ اکثر مصنفین نے بلا تامل اس کا جواب اثبات میں دیا ہے۔ لوٹزے ہے جس نے اپنی طبی نفسیات میں سب سے پہلے ان حسوں کو اس طرح سے بیان کیا ہے، اس نے ان کو مقامی علامات کے نام سے موسوم کیا تھا۔ یہ اصطلاح جرمنی میں عام طور پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) نے اس خاص رجحان کی طرف اشارہ کیا ہے، جو شبکیہ کے ہر خاص نقطہ سے ظاہر ہوتا ہے، یعنی یہ ڈھیلے کی ایسی حرکات کا باعث ہوتا ہے، جو تہیج کرنے والی شے کی تمثال کو اس نقطہ سے قعر کی طرف لے جائیں گی۔ حرکت کے ہر علیحدہ رجحان کے ساتھ (ہر واقعی حرکت کی طرح سے) ہم حسیت کا ایک خاص تغیر وابستہ فرض کر سکتے ہیں۔ اسی تغیر پر ہر نقطہ کی تمثال کا خاص مقامی اثر مشتمل ہوگا۔ سلے کی نفسیات بھی دیکھو صفحہ ۱۱۸ تا صفحہ ۱۲۱ پروفیسر ارڈمان نے حال ہی میں یہ دعوے کیا ہے کہ ہر مقام احساس کی ایسی باطنی کیفیات کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ انکار اگرچہ انھوں نے شد و مد سے کیا ہے۔ مگر میں قائل نہیں ہو سکا۔ میں تو کہوں گا کہ جلد پر یہ کیفیات واضح ہوتی ہیں۔ جہاں پر شبکیہ کی طرح سے یہ اس قدر واضح نہیں ہوتیں، تو امتیاز میں دشواری پیش آنی لازمی ہے، کیونکہ توجہ کی اس تحلیل کے لئے تربیت نہیں ہوتی ہے۔

رائج ہو گئی ہے' اور مقامی علامت کے نظریہ کا ذکر کرتے ہوئے آئندہ میری مراد ہمیشہ وہ نظریہ ہوگا' جو اس امر کا انکار کرتا ہے کہ حس کے اندر واقعی مقامیت اور ذاتی مکانی ترتیب کا کوئی عنصر ہو سکتا ہے' یا ایسی کوئی کیفیت ہو سکتی ہے جو ہم کو براہ راست اور بغیر کسی مزید بکھیڑے کے اس بات سے مطلع کر دیتی ہو کہ میں یہاں ہوں یا وہاں ہوں۔

اگر صورت حال یہ ہے' اور ایسا ہونا بہت ممکن ہے کہ ہم بھی اجمالاً خود کو مقامی علامات کا نظریہ قبول کرنے پر آمادہ پاتے ہیں تو ہمیں چند باتوں کو صاف کر دینا لازمی ہے۔ اگر کوئی علامت ہم کو اس شے کی طرف لے جاتی ہے' جو اس سے مراد ہے' تو ضروری ہے کہ ہمارے پاس اس شے کے جانے کا کوئی اور ذریعہ بھی ہو۔ یا تو اس شے کا پہلے تجربہ ہو چکا تھا' جس کا یہ علامت بھی اس وقت جزو تھی۔ یعنی ان میں ائتلاف ہے۔ یا یہ جیسا کہ ریڈ کہتا ہے یہ فطری علامت ہے' یعنی وہ احساس جو جس وقت دماغ میں پہلے پہل داخل ہوتا ہے' اپنی خلقی قوتوں کی بنا پر اس شے کا وقوف پیدا کرتا ہے' جو ہنوز ہفتہ پڑی تھی۔ مگر دونوں حالتوں میں علامت اور چیز ہوتی ہے' اور وہ شے دوسری ہوتی ہے۔ جس مثال سے اب ہم کو تعلق ہے' اس میں علامت احساس کی ایک کیفیت ہوتی ہے' اور شے' وضع مقام کی۔ اب' ہم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ایک نقطہ کی حیثیت مقامی دوسرے نقاط کے وجود سے ظاہر و آشکارا ہی نہیں ہوتی' بلکہ پیدا ہوتی ہے' جن کے ساتھ اس کا ایک متعین مکانی علاقہ ہوتا ہے۔ اگر علامت کوئی ایسی شئی ہوتی ہے' جس کو یہ چلا دیتا ہے' اور اس طرح یا تو نقطوں کا شعور پیدا کرتا ہے' یا علائق کا یا دونوں کا' تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اپنے کام کو پوری طرح سے انجام دیتی ہے' اور ہم پر وہ حیثیت مقامی ظاہر کرتی ہے' جس کی ہم کو جستجو ہوتی ہے۔

مگر اس قسم کی تشئیری سے ہم پہلے ہی سے واقف ہیں۔ یہ نظام عصبی کے قانون عادت سے نہ تو کچھ زیادہ ہے' اور نہ کم۔ جب ذی حس سطح کا کوئی

نقطہ اور نقطوں کے ساتھ یا اس سے ذرا پہلے یا ذرا بعد اکثر متہیج ہوا ہو، تو اس کے اوراکی عصبی مرکزوں میں اس امر کا رجحان ہوگا کہ ہیجان کو دوسرے نقطوں کے عصبی مرکزوں میں بھی تنوع کر دیں۔ ذہنی اعتبار سے اگر اس پر غور کیا جائے یہ بالکل اس کے مساوی ہے اگر ہم یہ کہیں کہ پہلے نقطہ کا خاص احساس کل حلقہ کے احساس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے، جس کے تہیج سے خود اس کے ہیجان کا عادۃً ائتلاف رہا ہے۔

معدے کی مثال لو۔ جب ثمر اسیف کو زور سے دبایا جاتا ہے، جب بعض عضلات منقبض ہوتے ہیں وغیرہ تو معدہ دب جاتا ہے اور اس کی خاص مقامی علامیت شعور میں دوسرے دبے ہوئے حصوں کی مقامی علامات کے ساتھ متہیج ہو جاتی ہے۔ مجتمعہ ہیجان کی بنا پر مجموعی وسعت کا بھی ایا جس ہوتی ہے اور انھیں میں کہیں معدے کا احساس بھی معلوم ہوتا ہے۔ فرض کرو اس کے بعد معدے میں کسی غیر میکانکی سبب سے درد پیدا ہو جاتا ہے۔ اس پر معدے کی مقامی علامت کا بھی رنگ ہوگا۔ اور جو عصبی مرکز اس آخری احساس کے معاون ہوں گے وہ اس مرکز کو متہیج کر دیں گے جو جلدی اور عضلی احساسات کا معاون رہا ہے، جن کا اس کے ساتھ اس وقت عادۃً ائتلاف ہوتا تھا، جب ہیجان میکانکی ہوتا تھا۔ اس مجموعہ سے وہی خاص قسم کی وسعت پیدا ہوگی۔ مختصر یہ کہ معدے کی حس میں کوئی شئے ایسی ہے، جو ہم کو اس مجموعی مکان کو یاد دلاتی ہے، جس کی شکمی اور ثمر اسیفی حسیں بھی ایک جزو رہی ہیں، یا اگر اور زیادہ اختصار کے ساتھ بیان کیا جائے تو یہ ان آخرالذکر اعضاء کے قرب و جوار کی طرف ذہن کو منتقل کرے گی۔ [لہ]

لہ۔ ممکن ہے کہ خود داخل جمجمہ میں الم کے مقام کا تعین مقامی علامات کے ایسے ہی بار بار کا ائتلاف کا نتیجہ ہو، اور اس کے پاس کے حصوں میں ان کی کیفی مشابہت کا نتیجہ نہ ہو، اگر چہ یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ائتلاف اور مشابہت دونوں کی یہاں ایک ہی عصبی بنیاد ہو سکتی ہے۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ جسم کے ان حصوں کے حسی اعصاب

اب ہم ایک سطح پر دو متہیجہ نقطوں کی صورت کی طرف لوٹتے ہیں جن کے مابین ایک غیر متہیج حصہ ہوتا ہے۔ گزشتہ تجربہ کا عام نتیجہ یہ تھا کہ جب ان دونوں میں سے کوئی ایک نقطہ کسی خارجی شے سے متاثر ہوتا تھا تو وہ شے اس کے گرد و پیش کے حصوں کو بھی متاثر کرتی تھی۔ اس طرح ہر نقطہ اپنی مقامی علامت کے ساتھ اپنے اردگرد کے نقطوں سے ایک دائرے کے ساتھ ائتلاف رکھتا ہے۔ جوں جوں دائرہ وسیع ہوتا ہے، ائتلاف کی قوت کم ہو جاتی ہے۔ ان میں ہر نقطہ اپنے دائرے کو متہیج کرے گا مگر جب دونوں ایک ساتھ متہیج ہوں، تو قوی ترین حصہ وہ ہوگا جو دونوں کے مجموعی انعکاسات کی بنا پر ہوگا۔ اب جو حصہ دو متہیجہ نقاط کو منسلک کرتا ہے، یہی وہ حصہ ہے، جو دونوں دائروں کے مابین مشترک ہے۔ لہٰذا اس کل قطعہ کے احساسات بہت زیادہ وضاحت کے ساتھ اس وقت پیدا ہوں گے جب اس کے دونوں سروں پر کوئی کوئی خارجی مہیج عمل کرے گا۔ ذہن کو دو علیحدہ نقطوں کے ساتھ خط کا بھی مبہم تصور ہوتا ہے۔ نقطوں کا علیحدہ ہونا اور ان کی دوئی ان کی مقامی علامتوں کے تقابل سے پیدا ہوتی ہے۔ خط ان ائتلافات سے پیدا ہوتا ہے جو تجربہ کی بنا پر قائم ہوتے ہیں۔ جب کسی تصوری خط کا احساس نہیں ہوتا، تو ہم کو درمیانی فصل کے بغیر دو ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر خط کا احساس تصوری طور پر نہیں بلکہ واقعاً ہو تو فصل اپنے دونوں سروں کے ساتھ ایک ممتد و محسوس شے کی صورت میں موجود

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جلد کے کسی ٹکڑے کے نیچے انھیں حسی دماغی قطعات میں ختم ہوتے ہیں، جن میں کہ خود جلد کے ختم ہوتے ہیں، اور اگر ایک ریشے کا تہیج اس کل قطعہ کے اندر پھیلنے پر مائل ہوتا ہے، تو غالباً ان تمام ریشوں کے احساسات میں ایک ہی داخلی کیفیت ہوگی، اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کے متہیج کرنے پر مائل ہوگا۔ چونکہ ایک ہی عصبی تار اکثر حالتوں میں جلد اور اس کے نیچے کے حصوں میں پھیلا ہوا ہوتا ہے، اس لیے تشریحی مفروضے کے اندر کوئی بات خلاف قیاس نہیں ہے۔

ہوتا ہے۔ ای۔ایچ ویبر اپنے شہرۂ آفاق مضمون میں جس میں کہ انھوں نے ان مباحث کے متعلق ہمارے کل صحیح علم کی بنیاد رکھی ہے' دو علٰحدہ نقطوں کے علٰحدہ ادراک کرنے کے لیے یہ منطقی شرط قرار دیتے ہیں کہ ذہن کو ان کے شعور کے ساتھ ایک غیر متہیجہ وقفہ کا بھی شعور ہونا چاہیے۔ میں نے صرف یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تجربہ کے معلومہ قوانین کس طرح سے اس ضرورت کو پورا کرسکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اگر کل رقبہ کی مقامی علامات میں کسی قسم کا کیفی تخالف ہو تو جس خط کی طرف ذہن منتقل ہوگا' اس کی تحدید مبہم ہوگی' اور اس کے طول و جہت کا امتیاز قرب و جوار کے اور ممکنہ خطوط سے مشکل ہوگا۔ یہی کمر کی صورت میں ہوتا ہے' جہاں شعور دو ایسے نقطوں کو علٰحدہ سمجھ سکتا ہے' جن کے فصل اور جہت کا اس کو صرف مبہم طور پر وقوف ہوتا ہے۔

دو نقطوں کی حیثیت مقامی کی نسبت وہ وقفہ یا خط ہوتا ہے جس کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اب ایک متہیجہ نقطہ کی سادہ ترین صورت کو لو۔ یہ اپنی حیثیت مقامی کی طرف ذہن کو کیونکر منتقل کرسکتا ہے۔ کسی خاص خط کو یاد دلا کر سوائے اس کے کہ تجربہ کو متواتر یہ عادت رہی ہو کہ اس سے گرد و پیش کے کسی نقطہ کی طرف خط کھینچا کرتا ہو۔ اب صورت یہ ہے کہ معدے اور احشاء وغیرہ پر اس قسم کا کوئی خط عادۃً نہیں کھینچتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل گرد و پیش کے دائرے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے' یعنی وہ نقطہ عموماً اس عام حلقے کو یاد دلاتا ہے' جس میں کہ یہ واقع ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ تدریجی تعمیر کے عمل سے ہم کو اس نقطہ اور کسی اور خاص نقطہ کے مابین فاصلہ کا بھی احساس ہو جاتا ہے۔ توجہ دائرے کے ایک حصہ کی مقامی علامت کی مدد کرکے اس حصے کے گرد ایک نیا دائرہ قائم کرسکتی ہے' اور اسی طرح رفتہ رفتہ ہم اپنے احساس کو رخسار سے کھسکا کر پاؤں تک لاسکتے ہیں۔ گر جب ہم نے اپنے رخسار کو پہلی بار چھوا تھا' تو ہم کو پاؤں کا مطلق شعور نہ تھا[1] سروں پر یعنی ہونٹوں زبان اور دوسرے

[1] سوائے اس حالت کے کہ اس وقت پاؤں میں خود بخود ایک جھنجھناہٹ ہو۔ جسم کی

متحرک حصوں میں صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ ان مقامات پر ہم میں اس امر کا جبلی میلان ہوتا ہے کہ جب ایسا حصہ مس ہوتا ہے جس کی امتیازی حسیت کم ہوتی ہے تو ہم اس عضو کو اس طرح سے حرکت دیتے ہیں جس سے وہ شئے کھسک کر اس مقام پر آجاتی جہاں حسیت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ اگر کوئی شئے ہمارے ہاتھ سے مس کرتی ہے تو ہم اپنے ہاتھ کو اس پر پھیرتے ہیں یہاں تک کہ انگلی کے سرے کو پوری طرح ٹٹول کر اس سے واقفیت حاصل کر سکتے ہیں۔ اگر ہمارے پاؤں کا تلا کسی شئے کو چھوتا ہے تو ہم اس کو انگلیوں کی طرف لے آتے ہیں اور علیٰ ہذا اس طرح ایک عضو کے تمام نقطوں سے اس کے حسی سروں تک عادتی گذرگاہ پیدا ہو جاتا ہے۔ جب کسی نقطہ سے مس ہوتا ہے تو ان خطوط کا بہت جلد اعادہ ہوتا ہے اور ان کا اعادہ اس نقطہ اور سرے کے مابین فاصلہ کے شعور کے مطابق ہوتا ہے۔ میرے خیال میں تو اس سے ہر شخص واقف ہوگا کہ جب وہ اپنے ہاتھ یا پہونچے کے کسی مقام کو چھوتا ہے تو معمولاً اس کو اس کے انگلی کے سروں کے مابین جو نسبت ہوتی ہے، اس کا سب سے زیادہ شعور ہوتا ہے۔ کہنی کے نقطے یا تو انگلی کے سروں کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں، یا کہنی کی طرف (کیونکہ یہ بھی نسبتہً زیادہ حسیت کا مقام ہوتا ہے) پاؤں میں پاؤں کی انگلیاں ہیں۔ ایک نقطہ کا وقوف کل جسم کی نسبت سے صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب کل جسم کی بصری تمثال ایک ساتھ پیدا ہو۔ اس قسم کی تمثال کا تہیج ہونا مذکورہ بالا واقعات سے اور بھی زیادہ یقینی طور پر ائتلاف پر مبنی ہوتا ہے۔

اب ہم آنکھ کو لیتے ہیں۔ شبکیہ پر قعر اور نقطہ اصفر نہایت ہی اعلیٰ درجہ کی حسیت کے مرکز ہیں۔ اردگرد کے ساحت میں جو کوئی ارتسام بھی ہوتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کل سطح ہمیشہ نیم شعوری ہیجان کی حالت میں ہوتی ہے جس کے کسی نقطے پر قوی بنجانے کے لیئے صرف توجہ کے زور یا اتفاقی داخلی ہیجان کی ضرورت ہوتی ہے۔

اس کو ڈھیلوں کے عضلات کے جبلی عمل سے ان کی طرف حرکت ہوتی ہے۔
بہت کم اشخاص ایسے ہیں۔ لاگر ان کی توجہ کو اس واقعہ کی طرف خاص مبذول
نہ کرایا جائے تو ان کو اس امر کا علم ہو کہ ایک نمایاں بصری شئے کو ساحت نظر
کے حاشیہ میں رکھنا ناممکن ہوتا ہے۔ جس وقت ارادہ ڈھیلا ہوتا ہے ہم دیکھتے
ہیں کہ آنکھیں ہمارے جانے بغیر مڑ جاتی ہیں جس سے یہ مرکز میں آجاتا ہے۔
یہی وجہ ہے کہ اکثر اشخاص آنکھوں کو مستقل طور پر مکان میں ایسے نقطہ کی طرف
منعطف نہیں رکھ سکتے جس میں کچھ نہ ہو۔ جو چیزیں کمرے کی دیوار کے مقابل
رکھی ہیں وہ لازمی طور پر قعر کو اپنی طرف کھینچتی ہیں۔ اگر ہم صاف دیوار یا کاغذ کو غور سے دیکھتے رہیں
تو ایک لمحہ میں ہم کو معلوم ہو گا کہ ہم اس پر کسی نقطہ یا دھبہ کو دیکھ رہے ہیں
جو ابتداءً غیر مرئی تھا لیکن آخر کار اس پر نظر پڑ گئی۔ اس طرح سے جب کبھی
ایک تمثال شبکیہ کے نقطہ پر پڑ کر توجہ کو اپنی جانب مبذول کرے
تو عادت یہ ہے کہ یہ اس نقطہ سے قعر کے علاوہ کسی اور طرف نہ جائے گی۔
اس طرح پر تمثال جو خط پر پہنچتی ہے وہ ہمیشہ سیدھا ہی خط نہیں ہوتا۔ جب
اس نقطہ کا رخ قعر سے نہ تو انتصابی ہوتا ہے اور نہ افقی بلکہ چکردار ہوتا ہے
تو ایسی حالت میں جو خط تمثال سے بنتا ہے وہ منحنی ہوتا ہے جس کا جوف اگر
جہت اوپر کی طرف ہوتی ہے اوپر کی طرف مائل ہوتا ہے اور اگر نیچے کی طرف
ہوتی ہے تو نیچے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس کی تصدیق ہر شخص کر سکتا ہے
صرف اس سادہ اختبار کی زحمت گوارا کرنے کی ضرورت ہے کہ ایک روشن
جسم جیسے شمع کا شعلہ یا ستارہ ہوتا ہے ایک تاریک احاطہ میں ہو۔ پہلے مرکز
نور سے کسی دور کے نقطہ پر نظر جمائی جائے اور اس کے بعد اچانک آنکھوں
کو پوری طرح سے سامنے کر دیا جائے۔ روشن تمثال لازمی طور پر بتدریج
نقطوں کے ایک سلسلہ پر پڑے گی اور اس نقطہ سے جو شعلہ سے سب سے پہلے
متاثر ہوا ہو یہ قعر تک پہنچے گی مگر چونکہ شبکی تہیجات ذرا دیر میں فنا ہوتی ہیں
اس لئے نقطوں کا کل سلسلہ ایک لمحہ کے لئے تمثال مابعد طور پر مرئی ہو گا
اور اپنے محل وقوع کے اعتبار سے شکل کی مذکورہ خصوصیت کو ظاہر کرے۔

یہ انعکاسی خطوط ایک ہی شخص میں نہ تو باقاعدہ ہوتے ہیں اور نہ غیر متغیر ہوتے اور نہ مختلف اشخاص میں مساوی طور پر مڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ ہم ان کو قعر اور ساحت نظر کے ہر نقطے کے مابین ہر وقت کھینچے رہتے ہیں۔ اشیا اپنی حوالی کے عدم وضاحت میں اس وقت تک رہتی ہیں، جب تک ان کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ جس آن میں ہم ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اسی آن میں یہ ان حرکات میں سے کسی ایک کے ذریعہ سے واضح ہو جاتی ہیں یہی وجہ ہے کہ عوام یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم ساحت نظر کے کل حصوں کو ایک وقت میں واضح طور پر دیکھ لیتے ہیں۔ اس طرح متواتر وتروں کے بننے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب کبھی کوئی مقامی علامت پ کسی ایسے روشنی کے نقطہ سے تہیج ہوتی ہے جو اس پر پڑتی ہے تو اگرچہ ڈھیلوں میں کسی قسم کی حرکت نہ ہو، مگر یہ فوراً ان تمام نقطوں کی مقامی علامات کو تہیج کر دیتا ہے، جو پ اور قعر کے مابین ہیں۔ یہ ان کو تمثیلی شکل میں اعادہ کرتا ہے گویا کہ معمولی اضطراری حرکت انکا واضح صورت میں اعادہ کر دیتی ہے۔ اور ان کے اعادے سے کم و بیش خفیف شعور کل خط کا ہوتا ہے، جس پر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر روشنی کی کوئی کرن کسی شبکی نقطہ پر بغیر اس کے نہیں پڑ سکتی، کہ اس کی مقامی علامت اپنے سب سے زیادہ عادی مونلفات کے خط کا احیاء کر کے ہم پر مرکز ساحت سے اس کی جہت اور اس کا فاصلہ ظاہر کرے۔ اس طرح پر قعر ایک قطبی محددوں کے نظام کی اصل کے طور پر عمل کرتا ہے۔ جس کی نسبت سے ہر شبکی نقطہ ایک پیہم اور متواتر عمل ائتلاف کے ذریعہ سے اپنا فاصلہ اور اپنی جہت متعین کرتا ہے۔ اگر صرف پ پر روشنی پڑتی، اور کل ساحت تاریک ہوتا، تو بھی ہم آنکھوں کو بغیر کسی قسم کی حرکت دئے ہوئے روشنی کے تصوری خط کے ذریعہ سے جو اور تمام خطوں سے مختلف ہوتا ہے، اور جس کے تہیج کرنے کی صرف پ ہی کے اندر قوت ہے یہ معلوم کر لیتے ہیں کہ آیا پ اوپر ہے یا نیچے یا داہنی جانب ہے یا بائیں جانب[1]

---

[1] اب تک تو بحث بالکل صاف تھی۔ لیکن جب ہم دقیق تفصیلات میں جاتے ہیں تو ہمارا راستہ

اوراس پر ہم اپنے موضوع کے پہلے بڑے حصہ کو ختم کرتے ہیں ہم یہ ثابت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) دشوار گزار ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ میں مقام کے ٹھیک تعین پر ایک طویل تعلیق میں بحث کرتا ہوں۔ جب پ ایک خیالی خط کا احیا کرتا ہے جو قعر کی طرف جاتا ہے تو خط کامل طور پر محسوس ہوتا ہے مگر اس کا احساس مبہم ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے پ جس کو ہم نے واقعی روشنی کا ایک شارہ فرض کیا تھا، اس سے شدت کے ساتھ ممتاز ہے۔ پ اوراس خیالی خط میں جو اس کو ختم کرتا ہے ظاہر ہے کہ پ واضح و جلی ہے اور خط دھندلا ہے۔ لیکن پ نے اپنی خاص حیثیت خط کے ختم پر کیوں قائم کی ہے اور کہیں اور کیوں قائم نہیں کی مثلاً اس کے وسط میں یہ چیز ایسی ہے جو بالکل واضح نہیں ہے۔

اس آخری راز کے متعلق اپنے خیالات کو صاف کرنے کے لئے ہم ایک روشنی کے حقیقی خط کو لیتے ہیں جس کا کوئی حصہ بھی خیالی نہیں ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ خط کا احساس اس وقت پیدا ہوتا ہے جب بہت سے ایسے شبکی نقطے ایک ساتھ متہیج ہوتے ہیں جن میں سے ایک اگر علحدہ متہیج ہوتا، تو ایک مقامی علامت کے احساس کا باعث ہوتا۔ ان علامتوں میں سے ہر ایک چھوٹی سی جگہ کا احساس ہوتا ہے۔ ان کے ہم وقت تہیج سے ہم یہ اچھی طرح سے فرض کرسکتے تھے کہ ایک نسبتہً بڑے مکان کا احساس پیدا ہوگا۔ لیکن یہ بات کیوں ضروری ہے کہ اس بڑی وسعت کے اندر علامت ل ہمیشہ خط کے ایک سرے پر معلوم ہو اور علامت ی آخری سرے پر اور علامت ع بیچ میں۔ کیونکہ اگرچہ روشنی کی ایک با وحدت لہر ہو، مگر اس کے نقطے اس سے علحدہ ہوسکتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک توجہ کی انتخابی آنکھ کے لئے علحدہ شئے بن سکتا ہے۔

سادہ نظر متعلم اس مضمون پر پہلے بے پروائی سے نظر ڈالتے ہوئے کہے گا کہ اس کے اندر تو کوئی راز نہیں ہے اور بے شک مقامی علامات کو ایک دوسرے کے برابر برابر معلوم ہونا چاہیئے اور ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر ہونی چاہیئے۔ اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ ممکن ہی نہیں ہے۔ لیکن زیادہ فلسفی نظر رکھنے والا متعلم جس کا کام ہی یہ ہے کہ دشواریوں سے بچے بھی اور ان کا انکشاف بھی کرے یہ خیال کرے گا کہ یہ تصور بھی ہوسکتا ہے کہ جزوی عوامل باہم مل کر ایک بڑے مکان میں ضم ہو جائیں۔ اور اس کے باوجود ان میں

کر چکے ہیں کہ ہر حس کے حلقے کے اندر تجربات شروع ہی سے مکانی تشکل اختیار

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ہر ایک علٰحدہ علٰحدہ اس کے اندر اسی طرح سے نہ ہو جس طرح سے انترے کے اندر ایک آواز کو علٰحدہ متعین نہیں کیا جا سکتا۔ اس کو اس بات پر حیرت ہوگی کہ ایک خط کے اندر مرکب ہو جانے کے بعد نقطے پھر علٰحدہ علٰحدہ کیونکر متعین ہو سکتے ہیں۔ سائرن کے پردوں پر ہوا کی جز ہیں آواز کے ایک خاص امتداد میں مل جانے کے بعد کان کو علٰحدہ علٰحدہ ہوا کی ضربیں محسوس نہیں ہوتیں۔ اس کو یہ واقعہ اس وقت یاد آئے گا جب ہم اشیا کی طرف ایک آنکھ بند کر کے دیکھتے ہیں، تو ہم دوسری آنکھ کو کھول کر متاثرہ شبکی نقطوں کی تعداد کو دوگونہ کر دیتے ہیں، نئی شکلیں جنہیں اصولاً پرانی حسوں کے برابر یا ان کے علاوہ محسوس نہیں ہوتیں بلکہ صرف پرانی حسوں کو زیادہ بڑی اور زیادہ قریب بنا دیتی ہیں۔ ایک شبکیہ پر نئے نقطوں کے نتیجہ کو اس قدر مختلف نتیجہ کیوں ہونا چاہیئے۔ درحقیقت وہ ان اصلی علٰحدہ علٰحدہ مقامی علامتوں میں (۲) خط میں بہ حیثیت اکائی ہونے کے (۳) خط میں اس حیثیت سے کہ اس کے نقطوں میں علٰحدہ علٰحدہ امتیاز ہو، اور (۴) ان مختلف عصبی اعمال میں جو ان تمام مختلف چیزوں کا باعث ہوتے کوئی منطقی ربط نہ دیکھے گا۔ اس کو یہ شبہہ ہوگا کہ ہماری مقامی علامت پھیلنے والی اور مبہم قسم کی شے ہے۔ ابتداءً یہ کوئی متعین مقام نہیں رکھتی، پھر یہ بہت جلد ایسے ساتھیوں کی ایک جماعت میں پائی جاتی ہے، پھر خود اس کا بہت ہی شدت کے ساتھ مقام متعین ہو جاتا ہے اور یہ اپنے متولفات کا مقام متعین کرتی ہے۔ یہ کس طرح سے ممکن ہے۔ کیا ہمیں اس بات کو تسلیم کر لینا چاہیئے، جس کو ایک لمحہ پہلے ہم نے مہمل قرار دے کر رد کر دیا تھا، اور یہ تسلیم کر لینا چاہیئے کہ نقاط علٰحدہ علٰحدہ بھی ایک مقام رکھتے ہیں یا ہمیں یہ شبہ کرنا چاہیئے کہ ہماری کل تعمیر مغالطہ آمیز ہے، اور یہ کہ ہم نے ائتلاف سے ایسے اوصاف منسوب کرنے کی کوشش کی ہے، جو متولفات میں کبھی نہیں ہوتے۔

اس میں شک نہیں کہ یہاں پر ایک حقیقی دشواری ہے، اور اس لیے نپٹنے کا سب سے مختصر طریقہ یہ ہوگا، کہ یہ اعتراف کر لیا جائے، کہ یہ ناقابل حل اور اساسی شے ہے۔ اگر مقام ان حسوں میں سے کسی کی داخلی خصوصیات میں سے نہیں بھی ہے جن کو ہم نے مقامی علامات کہا ہے، تو بھی ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر کچھ نہ کچھ ایسی شے ہے،

کرتے ہیں۔ ہم یہ بھی ثابت کر چکے ہیں کہ شبکیہ اور جلد کی صورتوں میں ہر حسی مجموعے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جو بالقوہ مقام کے بمنزلہ ہے! اور اس امر کی بنیاد ہے کہ مقامی علامت اگر کسی جگہ ہوتی بھی ہے، تو یہ یہاں کیوں ہوتی ہے اور وہاں کیوں نہیں ہوتی۔ اگر اس شے کی ترجمانی عضویاتی شے سے کی جائے یعنی خالص عصبی عمل سے تو یہ صاف طور پر کہہ دینا بالکل سہل ہے کہ جب کبھی یہ تنہا منتج ہوتی ہے، تو یہ اساسی واقعہ ہوتی ہے (۱) یہ کہ ایک ایسا نشان ظاہر ہوگا، جس کا مقام متعین نہیں ہے، اور جب یہ دوسرے مشابہ اعمال کے ساتھ منتج ہوتی ہے، مگر امتیازی توجہ کے عمل کے بغیر تو یہ دوسرا اساسی واقعہ ہوتی ہے کہ (۲) ایک باوحدت خط کا احساس ہوگا، اور سب سے آخر یہ اساسی واقعہ ہوگا کہ (۳) جب عصبی عمل ایسے عمل کے ساتھ منتج ہوتا ہے، جو احساس توجہ کا موجب ہوتا ہے، تو اس سے ایسا خط پیدا ہوگا، جس کی مقامی علامت ایک خاص مقام پر ہوگی۔ اس طرح سے ہم توجیہ کی ذمہ داری سے بچ جائیں گے اور نفسی عضوی عملی کی لاینحل پیچیدگی سے سہارا لے لیں گے۔ جس وقت ہم مقامیت کی بنیاد کو عضویاتی کہتے ہیں، ہمیں صرف یہ بتانے کی ضرورت ہوتی ہے کس طرح سے ان حالتوں میں جن میں مقامیت ظاہر ہوتی ہے، عضویاتی عمل ان صورتوں سے مختلف ہوتا ہے، جن میں یہ ظاہر نہیں ہوتی۔ اگر ہم بتا دیں تو گویا ہم نے اس معاملہ میں جو کچھ کرنا چاہئے تھا کر دیا۔ یہ ناقابل اعتراض منطق ہوگی، اور اس کے بعد ہم اس معاملہ کو اس اطمینان کے ساتھ چھوڑ سکتے ہیں کہ اس کے اندر تناقض نہیں ہے، بلکہ صرف عام نفسیاتی پیچیدگی ہے کہ کس طرح سے ایک نئے عصبی عمل کے واقع ہونے پر شعور کی نئی صورت عالم وجود میں آتی ہے۔

لیکن اگرچہ منطقی اعتبار سے ہماری ان تدابیر پر کوئی الزام عائد نہیں کیا جاسکتا، مگر پھر بھی ہمیں دیکھنا چاہیے، کہ کیا ہم اپنی نظری بصیرت کو کچھ اور آگے بڑھا سکتے ہیں۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ہم بڑھا سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اس کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتے، کہ جب عمل نمبر ۲ منتج ہوتا ہے، تو اس وقت وہ خط جس کو ہم محسوس کرتے ہیں، اپنی خاص تشکل کیوں اختیار کر لیتا ہے۔ اور نہ ہم امتیازی توجہ کے عمل کی حقیقت بتا سکتے ہیں۔ لیکن اگر محض یہ واقعات تسلیم کر لئے جائیں کہ ایک خط کے حصوں میں سے ایک حصہ کو توجہ

کی امتیازی توجہ سے حسی اجزا میں تقسیم ہو سکتی ہے جو مکانات بھی ہوتے ہیں اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) چن سکتی ہے اور وہ حصہ دوسرے حصوں کی نسبت سے ظاہر ہو سکتا ہے، تو ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ کیوں یہ نسبت یا اضافت خط کے اندر ہونی چاہئے۔ کیونکہ شعور خط اور اس کے حصوں ہی کو فرض کیا گیا ہے۔ اور ہم اس کی ایک وجہ بتا سکتے ہیں کہ وہ حصے جو اس طرح پر خط کے اندر ایک دوسرے کی نسبت سے ظاہر ہوتے ہیں، کیوں ایک اٹل ترتیب میں ہوتے ہیں اور اس ترتیب میں کے اندر ہر ایک اپنی خاص جگہ کیوں رکھتا ہے۔

اگر ایسی مقامی علامتوں کی ایک تعداد کوئی خاص وصف رکھے جو ایک سے دوسری علامت پر جاتے ہوئے مساوی طور پر بڑھے تو ہم ان کو ایک خیالی سلسلہ کے اندر ترتیب دے سکتے ہیں جس میں ہر مقامی علامت اس طرح سے ہوگی کہ اس سے اوپر کی علامات میں وہ وکیفیت زیادہ ہوگی اور نیچے کی علامات میں کم ہوگی۔ یہ سلسلہ کو دو حصوں میں تقسیم کر دے گی، سوائے اس صورت کے اس میں وہ کیفیت سب سے کم یا سب سے زیادہ ہو۔

مقامی علامات کا اس قسم کا خیالی سلسلہ ذہن میں ہوتا ہے، مگر پھر بھی یہ مکان میں ایک خط کے احساس کے مطابق نہیں ہوتا۔ جلد کے بار بار نقطوں کو یکے بعد دیگرے چھوؤ اور اس امر کی لازمی وجہ سمجھ میں نہیں آتی، کہ کیوں ایک متعین خط کا تصور پیدا ہو جائے، اگرچہ ملمسو کے مابین کیفیت کے مدارج کا ہم کو نہایت شدت کے ساتھ وقوف ہو۔ بیشک ہم ان کو علامت کے طور پر اپنے خیال میں ایک خط میں ترتیب دے سکتے ہیں، لیکن ایک ایسے خط میں جس کا علامتی طور پر خیال کیا گیا ہو، اور ایسے خط میں جو براہ راست محسوس ہوتا ہو، ہم ہمیشہ امتیاز کر سکتے ہیں۔

لیکن اب ان تمام مقامی علامتوں کے عصبی اعمال کی خصوصیات پر غور کرو۔ اگرچہ ان سے بتدریج متہیج ہونے کی صورت میں خط کا کوئی احساس نہ ہو، مگر جب یہ ایک ساتھ متہیج ہوتے ہیں، تو ان سے مکان میں ایک خط کی واقعی حس ہوتی ہے۔ ان کا مجموعہ اس خط کا عصبی عمل ہوتا ہے۔ اور اگر ہم ایک خط میں خاص خاص نقطے علیحدہ کریں، اور ان کو ان کے درجے کے اعتبار سے دیکھیں، تو سوائے ایک حقیقی مقررہ مکانی حیثیت کے جو حسی طور پر خط کا ایک ٹکڑا محسوس ہوتی ہے، اس درجہ کو کسی اور طرح سے دیکھنا ممکن ہوتا ہے۔ خود پیمانہ بھی جس کے اندر مدارج ہوتے ہیں،

اجزا کے مابین اضافات میں اور یہ بھی حسی مکان ہوتے ہیں۔ علاوہ برایں ہم حاشیہ میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) خط ایک متعین حصہ نظر آنا چاہیئے۔ اگر سر گم کے ساتوں سر ایک ساتھ سنے جانے پر سامعہ کو آواز کا ایک پھیلا ہوا خط معلوم ہوں جو بیشک ایسے معلوم ہوتے ہیں، تو پھر ایک سر کا مقام متعین کئے بغیر خط میں اس کے امتداد کے اعتبار سے یہ امتیاز سے کیوں نہیں ہوتا کہ یہ یا تو سروں پر کا ہے یا وسطی ہے۔

لیکن مقامی علامت کے احساسات کو صرف مدارج کیفیت ہی ایک سلسلہ کے اندر مرتب نہیں کر دیتے ہماری حرکتیں بھی ان کو زمانی سلسلے کے اندر مرتب کر دیتی ہیں۔ جب کبھی ایک مہیج جلد یا شبکیہ کے نقطہ ا سے نقطہ ف تک گزرتا ہے، تو یہ کامل طور پر متعین زمانی ترتیب سے مقامی علامت کے احساسات ا ب ج د ہ و کو مہیج کرتا ہے۔ و کو اس وقت تک مہیج نہیں کر سکتا جب تک ج د ہ بتدریج مہیج نہ ہو جائیں۔ احساس ج سے ا ب کبھی پہلے ہوتا ہے اور کبھی ب ا اس کے بعد ہوتا ہے اس کا مدار حرکت کی جہت پر ہے۔ اس سب کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم کبھی ا، ج یا و کو تنہا نہیں محسوس کرتے بلکہ ان کے ساتھ تغیر کی مختلف زمانی ترتیبوں کی خفیف گونج ہوتی ہے جن کے مطابق گزشتہ تجربوں میں یہ مہیج ہوتے رہے ہیں۔ مقامی علامت ا کے ساتھ ایک ظل یا حاشیہ ب ج د کا ہوتا ہے۔ و اور ج میں یہ سلسلہ او رہوتا ہے۔ ایک بار یہ اصول تسلیم کر لو کہ ایک احساس پر ایک عادتی تغیر کے مکانی شعور کا اس وقت بھی اثر ہو سکتا ہے جب تغیر نہیں ہوتا، تو یہ تسلیم کرنا بالکل قرین فطرت معلوم ہوتا ہے، کہ اگر تغیر عادتاً ا ب ج د ہ و کی صورت میں ہو، اور اگر ا ج اور و علحدہ علحدہ محسوس ہوں، تو ا کا پہلے محسوس ہونا اور و کا آخر میں محسوس ہونا اور ج کا درمیان میں محسوس ہونا بالکل عادت کے مطابق ہوگا۔ اس طرح سے وہ نفسیاتی جو ادراک مکان کی توجیہ میں مقامی علامات کو کوئی اہمیت دینا نہیں چاہتے، اور حرکات کو بہت زیادہ اہمیت دینا چاہتے ہیں۔ ان کو حرکت کی بنا پر بالکل متعین قسم کی زمانی ترتیب کا احساس ہوگا جن کے ذریعے سے وہ وضع و مقام کی متعین ترتیب کی توجیہ کریں گے جو اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب حسی نقطے فوراً مہیج ہو جاتے ہیں لیکن اس احساسی واقعہ کو پہلے تسلیم کئے بغیر کہ یہ مجموعی ہیجان ایک خط کے مانند معلوم ہوگا اور کسی اور رشتے کے مانند معلوم نہ ہوگا، اس کی کبھی توجیہ نہیں ہو سکتی کہ نئی ترتیب کا مقامات کی ترتیب ہونا کیوں ضروری ہے اور یہ محض خیالی سلسلہ کیوں نہ ہو۔ آئندہ ہم کو یہ دیکھنے کے لئے بہت موقعے ملیں گے کہ ہماری

یہ بتا چکے ہیں کہ مختلف حصوں میں جب ایک بار انبیازہ ہو جاتا ہے تو ان میں لازمی طور پر ایک متعین ترتیب پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ ایک تو ان کی کیفیت کے متعین مدارج ہوتے ہیں اور دوسرے مقررہ زمانی تسلسل ہوتا ہے جس کے اندر حرکات ان کو متہیج کرتی ہیں۔ مگر اس کل تذکرے کے اندر کوئی بات تقابلی پیمائش کے متعلق نہیں کہی گئی ہے، جس میں ایک حسی مکانی مجموعہ کا دوسرے کے مقابلہ میں رکھ کر اندازہ ہوتا ہے، یا اس طریق کے متعلق جس کے مطابق ہم مختلف سادہ حسی تجربات کو جمع کر کے آخر میں ایسی شئے تعبیر کرتے ہیں جس کو ہم حقیقی دنیا کا واحد مسلسل لامتناہی و خارجی مکان سمجھتے ہیں۔ اس دشوار تر تحقیق کی طرف اب ہم متوجہ ہوتے ہیں

حقیقی مکان کی تعمیر

یہ مسئلہ دو ذیلی مسائل میں تقسیم ہو جاتا ہے۔

(۱) مختلف حسی مکانوں کی کامل تقسیم و پیمائش کیونکر ہوتی ہے۔

(۲) ان کے باہمی اضافے، امتزاج اور ایک ہی پیمانے میں ان کی تحویل کیونکر ہوتی ہے بالفاظ دیگر وہ کیونکہ ترکیب پاتے ہیں۔

میرے خیال میں جس طرح اس تحقیق میں جو ابھی ختم ہوئی ہے، ہم نے خالص حسیت اور انبیاز وغیرہ کے معمولی عقلی معطیات سے جو کچھ نکل سکا اس کے علاوہ اور کسی شئے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تمام مکانی پیمائشوں میں حرکت کی شرکت کس قدر مکمل ہوتی ہے۔ مقامی علامات او صاف تدریجاً بڑھتے ہیں یا نہیں، مگر بصر کے احساسات کو تعین مقام کے حقیقی اسباب میں سے شمار کرنا لازم ہے۔ مگر مقامی علامات کی تدریج کے متعلق بھی مشکل ہی سے شک ہو سکتا ہے۔ اس لئے ہم کسی ایسے نقطے کے مقام کا تعین کرتے ہیں، دو قسم کے سببوں پر یقین رکھ سکتے ہیں، جس کو ہم کسی خط میں سے یا کسی بڑے مکان میں سے اتفاقاً ممیز کریں۔

کے فرض کئے بغیر کام چلا لیا تھا، اسی طرح ہم اپنی موجودہ پیچیدہ تحقیق سے اس یقین کے ساتھ عہدہ برآ ہو جائیں گے، کہ تمام واقعات کی اس مفروضہ پر توجیہ ہو سکتی ہے، کہ ان ذہنی قوتوں کے علاوہ جو ہم نفسیات میں ہر جگہ کارفرما پاتے ہیں اور کوئی ذہنی قوت عمل پیرا نہیں ہے ہمارے معطیات تمام حسیت سے آتے ہیں امتیاز، ائتلاف، حافظہ اور انتخاب ان کی ترتیب و ترکیب کا کام کرتے ہیں۔

(۱) ابتدائی حسی مکانات کی تقسیم

مکانی تقسیمات شعور میں کیونکر آتی ہیں؟ بہ الفاظِ دیگر سوال یہ ہے کہ مکانی ادراک کیونکر ہوتا ہے۔ امتیاز کے عام موضوع پر اس سے پہلے ایک باب میں بحث کر چکے ہیں۔ یہاں ہم کو صرف یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہے کہ وہ اسباب کونسے ہیں جن کی بنا پر مکانی امتیاز نظر میں لمس کی نسبت زیادہ لطیف ہو جاتا ہے، اور لمس میں سماعت شامہ یا ذائقہ کی نسبت۔

پہلا بڑا سبب یہ ہے کہ ایک سطح کے مختلف نقاط میں ان کی داخلی حسیت کے اعتبار سے فرق ہو گا، یعنی ان میں سے ہر نقطہ کی علیحدہ مقامی علامت ہو گی۔ اگر جلد کو ہر جگہ بالکل یکساں احساس ہوتا تو ایک پاؤں کے بھیگنے کے احساس اور کل جسم کے بھیگنے کے احساس میں تو تمیز ہو سکتی کہ بھیگنا ایک میں دوسرے کی نسبت بہت کم ہے مگر اس میں بھیگے ہوئے پاؤں اور بھیگے ہوئے چہرے میں امتیاز نہ ہو سکتا۔ مقامی علامتیں لازمی ہیں۔ ایسے دو نقطے جن کی مقامی علامت ایک ہی ہو وہ ہمیشہ ایک ہی محسوس ہوں گے۔ ہم ان کو اس وقت تک دو نہیں سمجھتے جب تک کہ ہم کو ان کی حسیں دو معلوم نہیں ہوتیں۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ایک قسم کے ہیجے کے علاوہ نہ ہوں گے، تو بھی وہ عضو زیادہ سے زیادہ ہیجوں میں امتیاز کر سکے گا یعنی زیادہ سے زیادہ ستاروں کو شمار کر سکے گا، زیادہ سے زیادہ پرکار کی نوکوں میں امتیاز کر سکے گا یا تر سطحات کے مابین بہترین مقابلہ کر سکے گا جس کی مقامی حسیت سب سے کم یکساں ہو گی۔ وہ جلد جس کی حسیت نہایت سرعت کے ساتھ ایک مرکز سے بتدریج کم ہوتی گئی ہو، مثلاً دنبل کا منہ ایک یکساں جلد کی نسبت مکانی ادراک کے لئے

بہتر ہے۔ شبکیہ جس کا تعمر نہایت ہی ذکی الحس ہوتا ہے، اس کے اندر یہی خصوصیت ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ وہ وقت و لطافت جس کے ساتھ ہم ان کی حس کی مجموعی بڑائی کو تقسیم کرسکتے ہیں، اسی بنا پر ہے۔ اس کے حوالی پر مقامی اختلافات اس قدر سرعت کے ساتھ نہیں ہوسکتے، اور اس سے ہم نسبتہً کم تقسیمات شمار کرسکتے ہیں۔

مگر احساس کے یہ مقامی فرق جب تک کہ سطح خارج سے متہیج نہیں ہوتی تقریباً معدوم ہوتے ہیں۔ میں ان کو خالص توجہ کے فعل سے اس وقت تک محسوس نہیں کرسکتا جب تک وہ جسم کے بالکل علیحدہ حصوں سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً ناک اور ہونٹ۔ انگلی کے سرے اور کان۔ ان کے تقابل کے محسوس ہونے کے لئے خارجی ہیجان کی ضرورت ہوتی ہے۔ درد قولنج کے مکانی زیادتی میں (یا اگر اس کو زیادہ وسعت ظاہر کرنے والے نام یعنی درد شکم سے موسوم کیا جائے) انسان مشکل سے شمال مشرقی اور جنوب مغربی کونے میں امتیاز کرسکتا ہے، مگر اس وقت زیادہ آسانی کے ساتھ کرسکتا ہے، اگر کوئی شخص اول الذکر حصہ پر انگلی سے دباکر اس جگہ تکلیف کو زیادہ شدید کرسکتا ہو۔

پس مقامی فرقوں کے لئے ایک خارجی حس کی ضرورت ہوتی ہے جو ان پر توجہ کے بیدار کرنے کے لئے مسلط ہوتی ہے۔ ایک بار جب توجہ اس طرح سے پیدا ہوچکی ہے۔ تو ممکن ہے کہ یہ بغیر مدد کے بھی فرق محسوس کرتی رہے جس طرح افق کے اوپر ایک بادبان اس قدر دھندلا ہو کہ وہ نظر نہ آئے جب تک کہ کسی شخص کی انگلی اس مقام کی طرف اشارہ کرکے ہم کو نہ بتائے مگر اس کے بعد ممکن ہے کہ اس انگلی کے ہٹ جانے کے بعد بھی ہم کو نظر آتا رہے مگر یہ سب سچ ہے بشرطیکہ سطح کے نقطے الگ الگ متہیج ہوں۔ اگر کل سطح خارج سے ایک وقت میں یکساں متہیج ہو مثلاً جسم کو نمکین پانی میں غوطہ دیا جائے تو مقامی امتیاز میں ترقی نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ تمام مقامی علامتیں ایک دم متہیج ہوتی ہیں۔ مگر ان کا اس قدر مجمع ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی اپنی خاص کیفیت سے باقی کے مقابلے میں نمایاں نہیں ہوتی۔ لیکن اگر ایک سرے کو پانی میں غوطہ دیا جاتا ہے تو تر و خشک حصوں کے مابین تقابل نہایت قوی ہوتا ہے اور خصوصاً پانی کی سطح پر مقامی علامت توجہ کو جذب کرتی ہے، جس سے اس عضو کو اپنے گرد ایک حلقے کا احساس پیدا ہوجاتا ہے۔ اسی طرح سے اگر دو یا تین تر نقطوں کے مابین خشک نقطے ہوں یا جلد پر دو یا تین سخت نکیلی

چبھیں تو اس سے آخر الذکر شعور کی وسعت کے منقسم ہونے میں مدد ملے گی۔ اس قسم کے واقعات ہیں جن میں کہ وہ نقطے جن کو بعینہ ایک قسم کا ہیج ہوتا ہے، مقامی طور پر علیحدہ محسوس ہوتے ہیں، اور خارجی ہیج بھی متعدد خیال کئے جاتے ہیں، مثلاً جلد پر پرکار کی نوکیں یا شبکیہ پر ستارے ہیمولی، توجیہ اس میں شک نہیں کہ ٹھیک ہے اور ہم خارجی اسباب کو اس لئے متعدد خیال کرتے ہیں، کہ ہم نے ان کی مقامی احساسات کی حسوں کو مختلف خیال کیا ہے۔

لہذا جزئی ہیج کی قابلیت دوسرا سبب ہے، جو امتیاز میں معین ہوتا ہے۔ ایک ایسی ذکی الحس سطح جس کو تمام حصوں میں ایک وقت میں متہیج کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کو غیر منقسم بڑائی کے علاوہ اور کسی شئے کی حس نہیں ہو سکتی۔ یہ صورت اغلب اور غالب گمان ہے کہ ذائقی سطحات کے ساتھ ہوتی ہے۔ بہت سے ذائقوں اور خوشبوؤں میں اگرچہ ان کا حصار ایک ہی وقت میں ہو، ہر ایک اپنے عضو کو کلیتہً متاثر کرتا ہے، ہر ایک اس پوری وسعت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جس کا اس عضو کو احساس ہوتا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ باقی اس میں سے سرایت کرتے ہیں[۱]۔

۱۔ لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ زبان کے اندر بھی تلخی کی حس ذرا پیچھے کو اور ترشی کی حس آگے کو ہوتی ہے۔ اسی طرح سے گرم مصالحے اس کے پہلوؤں اور سامنے کے حصے کو متاثر کرتے ہیں، اور پھٹکری جیسی چیز کا ذائقہ اپنے سکڑنے والے اثر کی بنا پر وہ لعابی کے اس حصے تک محدود رہتا ہے جس کو یہ مس کرتا ہے اور بھنے ہوئے گوشت کے مقابلے میں یہ علیحدہ چیز ہوتا ہے جو کل جھوں کو یکساں متہیج کرتا ہے۔ لہذا بھنا ہوا گوشت پھٹکری یا مرچ کے مقابلے میں زیادہ وسیع محسوس ہوتا ہے۔ ناک میں بعض بوئیں جن میں سرکہ کی بو کو مثال کے طور پر بیان کیا جا سکتا ہے، بھاری اور دم گھوٹنے والی خوشبوؤں کے مقابلے میں مثلاً جیسے مشک ہے کم ممتد معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اول الذکر تو نفس کو اپنی تیزی سے دباتی ہے، اور آخر الذکر پھیپھڑوں تک کھنچتی ہے، اور یہ اس وجہ سے معروضی طور پر بڑی سطح کو متاثر کرتی ہے۔ بعض سروں سے جو بلندی اور عمق منسوب کی جاتی ہے تو وہ آوازوں کے مقام کے کسی تعین کی بدولت نہیں ہوتی، بلکہ اس کا باعث یہ واقعہ ہوتا ہے، کہ نیچے اور گہرے سُر کے گانے میں سینے میں ایک ارتعاش اور گلے میں تناؤ ہوتا ہے لیکن جب ہم اونچے سروں میں گاتے ہیں تو تالو کی

چند سال قبل تو میں بلا تامل امتیاز کے ایک تیسرے سبب کے بتانے پر بھی آمادہ ہوتا اور یہ کہتا کہ یہ سب سے زیادہ اس عضو میں ہوتے ہیں جو سب سے زیادہ مختلف کیفیات احساس کے محسوس کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اس میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مخاطی جھلی ان عضلات کی طرف آجاتی ہے، جو حلق کے عضلات کو حرکت دیتے ہیں اور منہ کی چھت کے اندر ایک احساس پیدا کرتے ہیں۔

جزوی ہیجان کے اس قانون پر جو متن میں بیان کیا گیا ہے، صرف ایک اعتراض ہو سکتا ہے جو اکثر سماعت کی طرف سے ہوتا ہے۔ کیونکہ جدید نظریات کے مطابق نوقیلیے میں ممکن ہے کہ ہر علٰحدہ اختتامی اعصاب ہوں، جو محض مختلف امتداد کی آوازوں سے متہیج ہوتے ہوں، اور اس کے باوجود آوازیں ایک مشترک مکان کو پر کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہوں، اور ایک دوسرے کے برابر برابر معلوم ہونا لازمی نہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ اونچا سُر زیادہ تاریک پائین کے مقابلے میں ایک باریک اور روشن بہتر معلوم ہو سکتا ہے۔ مکان کے اوپر میں نے ایک مضمون لکھا تھا، جو جرنل آف اسپکولیٹو فلاسفی کے جنوری ۱۸۷۹ء نمبر میں چھپا تھا، اس کے اندر میں نے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ ممکن ہے کہ سماعت کے اختتامات کسی امتداد کی آواز سے ایک دم متہیج ہو جائیں، جس طرح سے کل شبکیہ کسی بہت ہی روشن نقطے سے متہیج ہو جاتی ہے، اگر کسی آلے کے ذریعے سے اس کے اثر کو زائل نہ کر دیا جائے۔ اور میں نے یہ بھی کہا تھا کہ گذشتہ چند سال کے قیاسات کے باوجود جو ہوائی موج کی مختلف شرحوں سے مختلف صوتی اختتامی اعضا منسوب کرتے ہیں، ہم اس موضوع کے متعلق بہت کچھ تاریکی میں ہیں۔ اور میں بذات خود تو بہت زیادہ اعتماد کے ساتھ ایسے نظریہ سماعت کو رد کر دوں گا جو ان اصول کو توڑتا ہو جو اس مضمون میں بیان کئے گئے ہیں، بہ نسبت اس کے ان اصول کو کسی ایسے مفروضے کی خاطر چھوڑ دوں جو کارٹی یا قاعدی جھلی کے متعلق اب تک شائع ہوئے ہیں۔ پروفیسر اتھورڈ کا نظریہ سماعت جو برطانوی مجلس ۱۸۸۶ء میں پیش کیا گیا تھا، ایک دوسری امکانی صورت فراہم کرتا ہے جس کی بنا پر سماعت مکان کے اس نظریے میں جس کا میں حامی ہوں، استثنائی صورت نہ رہے گی۔ یہ خواہ صحیح ثابت ہو یا غلط مگر اس سے کم از کم ہم کو یہ تو احساس ہو جانا چاہیئے، کہ ہیلم ہولٹز کا نظریہ غالباً عضویات سماعت میں آخری نقطہ نہیں ہے۔ ایٹیفنو ایک واقعے کی خبر دیتے ہیں

شک نہیں کہ شبکیہ ایسا عضو ہے۔ جن رنگوں اور سایوں کا اس کو ادراک ہوتا ہے وہ جلدی حسوں سے بہت زیادہ اختلاف کیفیت رکھتے ہیں۔ یہ ایک ہی وقت میں سیاہ و سفید کو محسوس کر سکتی ہیں، حالانکہ کان کسی طرح ایک وقت میں آواز و خموشی کو محسوس نہیں کر سکتا۔ مگر ڈانیلڈسن بلکس اور گولڈشائڈر نے حال میں جلد کے اندر خاص خاص گرمی سردی دباؤ اور الم کے محسوس کرنے کے جو نقاط دریافت کئے ہیں اور قدیم نقاط جن کو زرمک نے دریافت کیا تھا (اور جن کا اعادہ کلگ نے لڈوک کے معمل میں کیا تھا) جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پرکار کی اگر ایک نوک گرم اور ایک سرد ہو تو بھی آسانی کے ساتھ دو معلوم نہیں ہوتے جس طرح سے وہ دو معلوم نہیں ہوتے جن کی حرارت و برودت یکساں ہوتی ہے، اور خود میں نے بعض اختبارات کئے ہیں جو شائع نہیں ہوئے ان سب کی بنا پر میری رائے اس شرط کی اہمیت کے متعلق بدل گئی ہے[1]۔ مگر حس کی ایک کیفیت ایسی ضروری ہے جو خاص طور پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ جس میں فوقلیہ کا اوپر کا آدھا حصہ ضائع ہو گیا تھا اور اس قسم کی خرابی پیدا نہ ہوئی تھی کہ گہرے سُر سنائی نہ دیں، جو ہیلم ہولٹز کے نظریے کے مطابق پیدا ہو جانی چاہئے تھی۔

[1] میں نے نو یا دس شخصوں پر امتحان کیا، اور ہر ایک پر بہت سے مشاہدے کئے۔ کتنا فرق دو نقطوں کے مشابہ یا غیر مشابہ بنا دینے کے لئے ضروری ہے۔ جو نقطے انتخاب کئے گئے وہ (۱) سوئیوں کے دو بڑے ناکے تھے (۲) دو پیچوں کے سر تھے (۳) ایک سوئی کا ناکہ اور ایک پیچ کا سر تھا۔ پیچ کے سروں کا فاصلہ ان کے مرکزوں سے ناپا گیا تھا۔ میں نے یہ دیکھا کہ جب نقطوں سے مختلف احساس ہوتے تھے، تو اس سے امتیاز میں سہولت ہوتی تھی۔ مگر اس بنے بہت کم شدت کے ساتھ جتنی کہ مجھکو توقع تھی۔ بیس گونہ فرق تک کا گھومنے میں ادراک نہیں ہوتا تھا۔ لیکن جب ایک نقطے کو گھمایا گیا اور دوسرے کو ساکن رکھا گیا تو ایک نقطے کا دوگونہ ہونا بھی پہلے سے بہت زیادہ ظاہر ہو گیا۔ اس کا مشاہدہ کرنے کے لئے میں نے ایک معمولی پرکار لی جس کا ایک سر اکند تھا۔ اور اس کے ایک طرف دھات کی ایک تیلی لگائی جس کو دنداں ساز کی ڈرل مشین کے ذریعے سے گھمایا گیا۔ پھر پرکار کے نقطوں کو اتنے فاصلے پر رکھ کر جلد سے مس کیا گیا کہ ایک ارتسام ہو۔ پھر اچانک ڈرل مشین کے ذریعے سے ایک نقطے کو گھمایا گیا۔ اس عمل سے وہ تقریباً ہمیشہ دو محسوس ہوئے۔

ہیجان پیدا کرتی ہے، اور یہ ہماری سطحات جسم پر احساس حرکت ہے۔ احساس حرکت کو حسیت کی ایک الگ عنصری صفت قرار دینا حال ہی کے نفسی انکشافات میں سے ہے، اور اس قابل ہے کہ اس پر مزید بحث کی جائے۔

احساس حرکت سطحات پر

علمائے عضویات کا خیال ہے کہ احساس حرکت ہم کو اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس مقام کا جہاں سے کہ حرکت شروع ہوتی ہے، اور اس کا جہاں کہ حرکت ختم ہوتی ہے علٰحدہ علٰحدہ وقوف نہ ہو۔ اور جسم متحرک کے یہ حصے بتدریج جہاں جہاں بھی ہوتے ہیں ان کے مابین ایک بین وقفہ زمانی کا ادراک ہوتا ہے [1]۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس طرح سے ہم کو ست ترین حرکات کا وقوف ہوتا ہے۔ گھڑی کی سوئی کو پہلے بارہ پر دیکھا اور پھر چھ پر دیکھا، اس سے ہم نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اس نے درمیانی فصل طے کیا ہے۔ سورج کو اب تو مشرق میں دیکھتے ہیں، اور پھر مغرب میں دیکھتے ہیں، اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ یہ میرے سر پر سے گذر چکا ہے۔ مگر ہم اس طرح سے صرف اس کے متعلق نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں، جس کو ہم جنسی طور پر براہ راست جانتے ہیں، اور اختبارا یہ امر یقینی ہے کہ ہم کو احساس حرکت براہ راست اور سادہ حس کے طور پر ہوتا ہے، عرصہ ہوا زرنگ نے گھڑی کی سکنڈ کی سوئی کی حرکت کو براہ راست دیکھنے اور ڈائل کے کسی اور نقطے پر نظر کو قائم رکھ کر بعد میں یہ معلوم کرنے میں کہ اس کی جگہ بدل گئی ہے فرق بیان کیا تھا۔ پہلی صورت میں حس کے اندر ایک خاص کیفیت ہوتی ہے، جو دوسری صورت میں معدوم ہوتی ہے۔ اگر متعلم اپنی جلد کے کسی ایسے حصے کو لے کر جس میں کہ نقاط پرکار ایک انچ کے فاصلے پر ایک محسوس ہوتے ہوں (مثلاً بازو) $\frac{1}{10}$ انچ کا فصل درمیان میں دے کر اس حصے پر پنسل سے خط کھینچنا شروع کرے تو اس کو پنسل کی نوک کی حرکت نمایاں طور پر حس ہوگی،

---

[1] یہ محض اس کی ایک اور مثال ہے جس کو میں نفسیاتی کا مغالطہ کہتا ہوں، یعنی یہ خیال کرنا کہ اس ذہن کو بھی جس کا وہ مطالعہ کر رہا ہے معروض کا اسی طرح سے وقوف ہوتا ہے جیسا کہ خود نفسیاتی کو۔

اور حرکت کی جہت کی مبہم طور پر یہاں ادراک حرکت یقیناً سابقہ علم سے ماخوذ نہیں ہے، اور اس کا نقطۂ آغاز و نقطۂ انجام مکان کے اندر علیحدہ و مقامی حیثیتیں ہیں، کیونکہ وہ مقامی حیثیتیں جو اس سے دس گونہ وسیع ہیں جب ان کو پرکار کی نوکیں متہیج کرتی ہیں، تو ان کا علیحدہ علیحدہ ادراک نہیں ہوتا۔ یہی حال شکلیہ کا ہے۔ اگر کسی شخص کی انگلیاں اس کے حوالی کے حصول پر پڑتی ہیں، تو شمار نہیں ہوتیں یعنی جن پانچ شکلی قطعات کو یہ گھیرتی ہیں یا ان کو ذہن بین طور پر مکان کے پانچ علیحدہ علیحدہ مقامی حیثیتیں نہیں سمجھتا۔ باایں ہمہ انگلیوں کی خفیف ترین حرکت کا نہایت وضاحت کے ساتھ بطور حرکت کے ادراک ہوتا ہے، اور اس کے علاوہ اور کچھ اس کو نہیں سمجھا جاتا۔ لہٰذا یہ امر یقینی ہے کہ چونکہ ہمارا احساس حرکت ہمارے احساس وضع و مقام سے بہت زیادہ لطیف ہے، اس لیے یہ اس سے ماخوذ نہیں ہو سکتا۔ ایکسنر کے ایک عجیب و غریب مشاہدے نے تو اس ثبوت کو پایۂ تکمیل ہی تک پہونچا دیا ہے، کہ حرکت حسیت کی ابتدائی صورت ہے کیونکہ یہ ہمارے زمانی تسلسل کی حس سے بہت زیادہ لطیف ہے۔ اس لائق عضو بانی نے دو برقی شرارے ایک دوسرے کے بعد نہایت سرعت کے ساتھ پیدا کئے جو ایک دوسرے کے برابر برابر تھے۔ مشاہدہ کرنے والے کو یہ بیان کرنا تھا کہ پہلے داہنی جانب کا شرارہ دکھائی دیا یا بائیں جانب کا۔ جب وقفے کو کم کرتے کرتے ۰۴۵ء سیکنڈ کر دیا گیا، اس وقت زمانی ترتیب کا امتیاز ناممکن ہو گیا۔ مگر ایکسنر نے یہ دیکھا کہ اگر شراروں کو ایک دوسرے کے اس قدر قریب کر دیا گیا کہ ان کے انعکاس کے دائرے باہم مل گئے تو اس وقت ان کو ایسا محسوس ہوا کہ گویا اس نقطہ سے جس سے کہ پہلے شعلے کی روشنی پڑی تھی، اور اس تک جس پر دوسرے نقطہ کی روشنی پڑی ایک شعلے کی حرکت ہو، اور اس حالت میں زمانی وقفہ کم کر کے ۰۱۵ء سیکنڈ تک کر دیا گیا اس کے بعد ذہن کو شک ہونے لگے کہ ظاہر حرکت داہنی طرف سے شروع ہوتی ہے یا بائیں طرف سے۔ جلد پر بھی اسی قسم کے اختبارات کئے گئے اور ان سے بھی ایسے نتائج مرتب ہوئے۔

تقریباً اسی زمانہ میں ویرارٹ نے بعض نہایت ہی مستقل اور اٹل دھوکوں کی طرف توجہ دلائی، جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں۔ اگر کوئی اور شخص آہستہ سے ہماری کلائی یا انگلی پر خط کھینچ دے اور یہ ساکن ہو، تو یہ محسوس ہوگا کہ گویا انگلی یا کلائی پنسل کی مخالف

جہت میں حرکت کر رہی ہے۔ اگر اس کے برعکس ہم اپنی انگلی یا کلائی کو ایک نقطہ پر رکھ کر حرکت دیں تو یہ معلوم ہوگا کہ وہ نقطہ بھی حرکت کر رہا ہے۔ اگر متعلم اپنی پیشانی کو اپنی انگشت شہادت سے چھوئے اور انگلی کو ساکن رکھ کر سر کو اس طرح سے حرکت دے کہ پیشانی کی جلد انگلی کے سرے کے نیچے گزرے، تو اس کو بے اختیار یہ حس ہوگی کہ انگلی ہی سر کی مخالف جہت میں حرکت کر رہی ہے۔ اسی طرح سے انگلیوں کو ایک دوسرے سے ہٹاتے وقت بعض انگلیاں حرکت کرتی ہیں اور باقی ساکن رہتی ہیں لیکن جو ساکن رہتی ہیں، ان کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ باقی انگلیوں سے فعلی طور پر علٰحدہ ہو رہی ہیں۔ ویرارٹ کے نزدیک یہ دھوکے ادراک کی ابتدائی شکل کی باقیات ہیں جب حرکت اس طرح سے محسوس ہوتی تھی، مگر کل شعور کے مافیہ سے منسوب ہوتی تھی، اور ہنوز یہ امتیاز نہ ہوا تھا کہ یہ اس کے ایک جزو سے تعلق رکھتی ہے۔ جب ہمارے ادراک کا پورا نشوونما ہو جاتا ہے، تو ہم محض شئے اور زمین کی اضافی حرکت سے ماوراء ہو جاتے ہیں، اور حرکت کو مجموعی معروض کے ان اجزا میں کسی ایک سے کلیتہً منسوب کر سکتے ہیں، مثلاً جب نظر بس کل یا زمین ایک ساتھ حرکت کرتا ہے، تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم یا ہماری آنکھیں حرکت کرتی ہیں۔ اور سامنے کی جو شئے یا زمین کی نسبت سے حرکت کرتی ہے، اس کو ہم ساکن سمجھتے ہیں۔ مگر ابتداً یہ امتیاز کامل طور پر نہیں ہوتا اور حرکت کی حس جو کچھ ہمیں نظر آتا اس سب پر پھیل جاتی ہے، اور ہمیں متاثر کرتی ہے۔ شئے اور شبکیہ دونوں کی ہر اضافی حرکت سے شئے حرکت میں محسوس ہو سکتی ہے۔ اب بھی جب ہمارے سامنے کی شئے متحرک ہوتی ہے، تو ہمارا سر چکرانے لگتا ہے۔ اور جب کبھی ہم اپنے سر یا آنکھوں کو اچانک جھٹکا دیتے ہیں یا ان کو ادھر ادھر جلد جلد پھیرتے ہیں، تو ہم کو کل ساحت نظر متحرک محسوس ہوتا ہے۔ ڈھیلوں کو اندر کی طرف دیکھنے سے بھی یہی دھوکہ ہوتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں ہم کو حقیقت واقعہ کا علم ہوتا ہے لیکن اگر ہماری ابتدائی حس دیر تک باقی رہے تو صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب چاند پر سے بادل سرعت کے ساتھ حرکت کرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ چاند ساکن ہے مگر یہ ہمیں بادلوں سے بھی زیادہ تیز حرکت کرتا نظر آتا ہے۔ جب ہم آہستہ سے اپنی آنکھوں کو حرکت دیتے ہیں اس وقت بھی ابتدائی حس کامیاب تعقل کے سمت باقی رہتی ہے۔ اگر ہم اس تجربہ کا بغور مشاہدہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شئے کی طرف

بھی ہم دیکھتے ہیں وہ ہماری آنکھوں سے ملتی نظر آتی ہے۔

مگر اس موضوع کے متعلق سب سے قیمتی اضافہ پی ایچ اشنیڈر کا مضمون ہے جس نے اس پر حیوانیاتی نقطۂ نظر سے بحث کی ہے۔ اور ہر قسم کے حیوانوں کی مثالیں دیکر سمجھایا ہے کہ حرکت ہی وہ صفت ہے جس کے ذریعہ سے حیوان نہایت آسانی کے ساتھ ایک دوسرے کی توجہ نہایت آسانی کے ساتھ منعطف کراتے ہیں۔ جانوروں میں جو مردہ کی طرح بن جانے کی جبلت ہوتی ہے، وہ مکر نہیں ہوتا، بلکہ ان کو خوف کی وجہ سے ایک قسم کا سکتہ ہو جاتا ہے، جو کیڑوں مکوڑوں اور دوسری قسم کے جانوروں کو ان کے دشمنوں کی نظر سے محفوظ رکھتے ہیں۔ نسل انسانی میں اس کی مثال لڑکوں کے کھیل میں نظر آتی ہے جب چور قریب ہوتا ہے تو جولڑکا قریب چھپا ہوا ہوتا ہے، اس کے ڈر کی وجہ سے سانس تک نہیں لیتا۔ اور اس کے برعکس جب ہم دور سے کسی شخص کی توجہ اپنی طرف منعطف کرنا چاہتے ہیں تو غیر ارادی طور پر ہاتھ ہلاتے ہیں، اور پیچھے اچھلتے ہیں۔ جو جانور اپنے شکار پر تاک لگاتے ہیں، اور جو اپنے تعاقب کرنے والوں سے بچتے ہیں دونوں کے طرزِ عمل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عدم حرکت کس قدر نمایاں پن کو کم کر دیتی ہے۔ جنگلوں میں اگر حرکت نہ کریں تو گلہریاں اور پرندے واقعی ہم پر آکر بیٹھیں۔ مصنوعی پرندوں اور ساکن پینڈکوں پر مکھیاں بیٹھتی ہیں۔ اس کے برعکس جس چیز پر ہم بیٹھے ہوں وہ اگر اچانک حرکت کرنے لگے تو کس قدر چونک پڑیں، یا اگر کوئی کیڑا اچانک ہماری جلد پر سرسرانے لگتا ہے تو ہم کس قدر اوک پڑتے ہیں یا ایک بلی خاموشی سے آئے اور ہمارے ہاتھ کے قریب خرخر کرنے لگے تو ہم کس طرح سے چونک پڑتے ہیں گدگدی سے بھی سخت اضطراری اثرات نمایاں ہوتے ہیں۔ ان سب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کی ہیجان خیز ہے۔ بلی کا بچہ متحرک گیند کا تعاقب کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو ارتسامات اس قدر خفیف ہوتے ہیں کہ ان کا وقوف نہیں ہوتا، اگر وہ حرکت کرنے لگتے ہیں، تو ان کا فوراً احساس ہو جاتا ہے۔ مکھی جلد پر بیٹھی ہوئی محسوس نہیں ہوتی، لیکن جب یہ رینگنے لگتی ہے تو ہم کو فوراً احساس ہو جاتا ہے۔ ایک سایہ ممکن ہے، کہ اس قدر خفیف ہو، کہ ہم اس کو محسوس نہ کر سکیں مگر جونہی یہ حرکت کرتا ہے، ہم اس کو دیکھ لیتے ہیں۔ اشنائڈر کا مشاہدہ ہے کہ حرکت کی حالت میں ایسا سایہ بھی واضح طور پر محسوس ہو سکتا ہے، جس کی خارجی قوت

ایسے ساکن سائے کی نصف ہو جو اس قدر خفیف ہو کہ نظر سے اوجھل ہوا ہی چاہتا ہو۔ بالواسطہ نظر میں دھندلے سایہ کی صورت میں حرکت کی موافقت میں فرق بہت زیادہ ہوتا ہے، یعنی ۷۷۰ء۴ : ۲ ر ۱۳۲ ا۔ اگر ہم اپنی انگلی کو بند آنکھ اور دھوپ کے مابین حائل کریں، تو ہم کو اس کی موجودگی کی حس نہ ہوگی۔ جب ہم اس کو آگے پیچھے حرکت دیتے ہیں، تو ہم کو اس کا احساس ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے بصری ادراک کی شرائط وہی ہیں، جو غیر مہرہ پشتوں میں ہوتی ہیں[۱]۔

[۱] اشنائڈر اس امر کی توجیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے، کہ کیوں ایک حسی سطح اس وقت زیادہ متہیج ہوتی ہے، جب اس کا ارتسام حرکت کرتا ہے۔ یہ بات تو عرصہ ہوا معلوم ہو چکی ہے کہ تدریجی فرقوں کا امتیاز ہموقت فرقوں کی نسبت بہت زیادہ تیز ہوتا ہے۔ لیکن ایک متحرک ارتسام کی صورت میں مثلاً جیسا کہ شکلیہ پہ ہوتا ہے، دونوں قسم کے فرق جمع ہو جاتے ہیں، جس کا قدرتی نتیجہ یہ ہونا چاہیئے کہ سب کا نہایت ہی مکمل امتیاز پیدا ہو جائے۔



شکل نمبر ۵۳

بائیں ہاتھ کی شکل میں فرض کرو کہ تاریک حصہ ب داہنے سے بائیں طرف حرکت کرتا ہے، ابتداءً سیاہ اور سفید کے مابین ب اور ا میں تقابل ہوتا ہے۔ جب حرکت واقع ہو جاتی ہے، جس سے داہنے ہاتھ والی شکل پیدا ہو جاتی ہے، تو وہی تقابل باقی رہتا ہے، صرف اتنا فرق ہو جاتا ہے کہ سیاہ اور سفید کی جگہ بدل جاتی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک دہرا تدریجی تقابل ہوتا ہے، جو پہلے ا میں ہوتا ہے جو ایک لمحہ پیشتر سفید تھا اور اب سیاہ ہو گیا ہے۔ اور دوسرے ب میں جو ایک لمحہ پہلے سیاہ تھا اور سفید ہو گیا ہے۔ اگر ہم ہر ایک احساس تقابل کو = ۱ قرار دیں (جو ایسا مفروضہ ہے جو حالت سکون سے بہت زیادہ مناسب ہے) تو حرکت کی صورت میں تقابلات کا مجموعہ ۳ ہوگا۔ جو

یہ ظاہر کرنے کے لئے بہت کچھ کہا جاچکا ہے، کہ مکانی امتیاز کی تعلیم میں، حسی سطحات پر ارتسامات کی حرکات نے ہمارے شعور سطحات کو ان اجزائے ترکیبی کے شعور میں منقسم کرنے کے لئے بہت بڑے عامل کا کام کیا ہوگا۔ آج بھی ہمارے شبکیہ کے حوالی کا اصل کام پاسبانوں کا سا ہے۔ یہ جس وقت کہ ان پر روشنی کی کرنیں حرکت کرتی ہیں، پکارتے ہیں کون جارہا ہے؟ اور رقعر کو موقع پر طلب کرلیتی ہیں۔ جلد کے اکثر حصے یہی کام انگلی کے سروں کے لئے انجام دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ انگلی کے سرے اور رقعر چشم بلا واسطہ ادراک کی کچھ قوت حوالی شبکیہ اور جلد کے لئے بھی چھوڑ دیتے ہیں، لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ اس قسم کا ادراک سب سے زیادہ متحرک حصوں کی جلد میں ہوتا ہے۔ (ویرارٹ اور اس کے شاگردوں کی مساعی نے اس بات کو اچھی طرح سے ثابت کردیا ہے) اور اندھوں میں جن کی جلد کی امتیازی قوت خاص طور پر زیادہ ہوتی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے اس قدر قوی ہوجانے کی وجہ ہوتی ہے، ان میں سے اکثر کو اسے ہر شئے پر جو ان سے مس کرتی ہے کھینچنے اور حرکت دینے کی عادت ہوتی ہے تاکہ ان کو اس کی ساخت کا بہتر علم ہوجائے۔ زرمک نے اس کو سب سے پہلے محسوس کیا تھا۔ اس کی آسانی کے ساتھ تصدیق ہوسکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ شئے کے نیچے سطح حسی کی حرکت تہیج کی اغراض کے لئے بالکل ایسی ہی ہے جیسی کہ شئے کی حرکت سطح حسی پر۔ اشیا کی جسامتوں کی آنکھ یا جلد کی حرکات سے جو پیمائش کی جاتی ہے تو ان اعضا کی حرکات پیہم ہوتی ہیں اور اگر ان کو روکنا چاہیں تو یہ رکتی نہیں۔ اس قسم کی ہر حرکت شئے کے خطوط و نقاط کو سطح پر کھینچتی ہے، اور ان کو سوگنا زیادہ شدت کے ساتھ جلد پر مرتسم کردیتی اور ان کی طرف توجہ کو منعطف کرادیتی ہے۔ اس طرح سے جو نہایت ہی اہم کام ادراکی فعلیت میں حرکات انجام دیتی ہیں، اس کو اکثر علمائے عضویات[۱] اسس

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ حالت سکون میں تھا۔ یعنی ہماری توجہ سہ گونہ قوت کے ساتھ رنگ کے فرق کی طرف منعطف ہوگی بشرطیکہ رنگ بھی حرکت کرنے لگے۔

[۱] براؤن بین جے ایس مل اور اعتدال کے ساتھ ونٹ ہیلم ہولٹز سلے وغیرہ

ثبوت میں پیش کرتے ہیں، کہ خود عضلات ادراک مکانی کے آلات ہیں۔ ان مصنفین کے نزدیک خارجی امتداد کا دراصل اظہار سطحی حسیت سے نہیں، بلکہ عضلی حس سے ہوتا ہے، مگر یہ سب حضرات اس امر کی طرف توجہ کرنے سے قاصر رہے ہیں کہ عضلی انقباضات کس خاص شدت کے ساتھ سطحی حسیتوں کو عمل میں لاتے ہیں۔ اور یہ کہ ارتسامات کا محض امتیاز (قطع نظر اس کے ان کے مابین جو جگہ ہوتی ہے اس کی پیمائش کی جائے) زیادہ تر اس سطح کی حرکت کی قابلیت پر مبنی ہوتا ہے، جس پر کہ یہ واقع ہوتے ہیں [1]۔

(۲) حسی مکانوں کی پیمائش ایک دوسرے کے مقابل رکھ کر

اب تک جو کچھ ہم بحث کر آئے ہیں مسئلہ امتیاز کے جواب میں ہم بس اسی قدر کہہ سکتے ہیں۔ اب ہم چند مکانوں کو ایک دوسرے کے مقابلہ رکھ کر پیمائش کرنے کے مسئلے کو لیتے ہیں کیونکہ یہ اپنے مختلف مکانی تجربات میں سے ایک مکان (جس کو ہم حقیقی دنیا سمجھتے ہیں) کے تعمیر کرنے کی طرف پہلا قدم ہے۔

[1] ۔ ایم سی ایچ ڈیونان اپنے مضمون مکان بصری بمقابلہ مکان لمسی مطبوعہ ریویو فلسفہ ۱۸۸۶ء میں اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ صرف سطحات سے وسعت کا ادراک نہیں ہوتا، اور اس کے لئے وہ اس طریق کو بیان کرتے ہیں جس طرح سے نابینا ایک شئے کی شکل کا ادراک کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر سطحات عضو مدرک ہیں تو اندھے اور سمجھے دونوں کو ایک شئے کی جسامت (اور شکل) کا اس پر ہاتھ رکھ کر ٹھیک ادراک ہونا چاہئے۔ (بشرطیکہ وہ شئے ہاتھ سے چھوٹی ہو) اور یہ متاثرہ لمسی سطح کے براہ راست امتیاز سے ہونا چاہئے، اور عضلی حس کو اس میں کوئی دخل نہ ہونا چاہئے .... مگر واقعہ یہ ہے کہ جو شخص پیدائشی اندھا ہوتا ہے وہ کبھی خارجی سطحات کا اس طرح سے اندازہ نہیں کرتا۔ جسامت کے سمجھنے کا اس کے پاس صرف ایک ہی ذریعہ ہوتا ہے اور وہ یہ کہ وہ اپنی انگلی ان خطوط پر دوڑاتا ہے جس سے وہ شئے محدود ہوتی ہے۔ مثلاً ایک

ایک بات بالکل بدیہی معلوم ہوتی ہے اور وہ یہ کہ مختلف حسوں کے ذریعے سے جو وسعتیں ظاہر ہوتی ہیں ان کا باہم کسی صحت کے ساتھ مقابلہ کرنے کے لیئے ہمارے پاس کوئی بلا واسطہ قوت نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اپنے منہ کو اگر انگلی یا آنکھ کے ذریعے سے دیکھیں تو یہ بہ نسبت اس کے جتنا کہ زبان کو معلوم ہوتا ہے، چھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ ہم کو اپنی طبلی جھلّی اپنے انگلی کے سروں سے زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے۔ اپنے ہونٹ اس سے زیادہ بڑے معلوم ہوتے ہیں جتنی کہ اتنی ہی بڑی جگہ ران پر معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کا مقابلہ تو فوراً

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ پیدائشی نابینا کو تم ایک کتاب دو جس کی جسامت اس کو معلوم نہ ہو تو وہ اس کو اپنے سینے پر عموداً رکھے گا۔ اور پھر وہ اس کنارے کے بیچ میں جو اس کے جسم کے مقابل ہوگا، اپنے دونوں ہاتھوں کو یکجا کرکے پھیلائے گا، یہاں تک کہ وہ اس کنارے کے سروں تک پہنچ جائیں، اس سے پہلے وہ یہ نہ بتا سکے گا کہ اس شئے کی کتنی لمبائی ہے، (جلد ۲۵ صفحہ ۱۴۸) میرے خیال میں اگر کوئی شخص ایک شئے کی شکل اور جسامت کے سمجھنے کی محض اپنے ہاتھ کو اس پر سیدھا رکھ کر سمجھنے کی کوشش کرے، تو اس کو معلوم ہوگا کہ وہ اس طرح سے اس کے حدود کو بہت ہی ناقص طور پر محسوس کرتا ہے لیکن جس لمحے میں ہاتھ حرکت کرتا ہے تو حدود واضح طور پر محسوس ہو جاتی ہیں۔ شکل اور جسامت کے جتنے ادراکات بھی ہوتے ہیں وہ سب سے پہلے حدود کے ادراکات ہوتے ہیں، اور سب سے پہلے ان کو واضح کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ حرکت ان کو واضح کرتی ہے، اور ادراک میں اپنے اعضا کو حرکت دینے کی تحریک اسی خواہش کی بنا پر ہوتی ہے، جو ہم کو اپنی سطح کی حسوں کے تیز کرنے کی بنا پر ہوتی ہے۔ جب چیزوں کا نام لینے اور ان کی کسی عام معیار کے مطابق پیمائش کرنے کی نوبت آتی ہے، تو ہم کو فوراً معلوم ہو جاتا ہے کہ حرکتیں بھی کس طرح سے مدد کرتی ہیں۔ لیکن اس صورت میں یہ اور صورتوں کی نسبت زیادہ مدد نہیں کرتیں، کیونکہ صفت امتداد خود عضلی حس سے پیدا ہوتی ہے۔

ہوتا ہے۔ مگر یہ مبہم ہوتا ہے۔ اگر ہم اس سے زیادہ قطعی طور پر معلوم کرنا چاہیں، تو ہم کو کسی دوسری شئے سے مدد لینی چاہیے۔

ایک محسوس جگہ کو دوسری حسی سطح سے مقابلہ کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ یہ ہے، ایک کو دوسری پر رکھ کر دیکھ لیا جائے۔ ایک سطح کو دوسری سطح پر رکھ کر دیکھا جاتا ہے، اور ایک خارجی شئے کو بہت سی سطحات پر رکھ کر دیکھا جاتا ہے۔ اس طرح سے صحیح مساواتیں اور مشترک پیمانے رواج پاتے ہیں، اور عددی نتائج کے لئے راستہ تیار ہوتا ہے۔

اگر ہم اپنی جلد کے ایک حصے کو دوسرے پر رکھ کر نہ دیکھ سکتے تو ہم کو اپنے جسم کا وہ علم نہ ہو سکتا جو کہ ہے۔ مختلف حصوں کی بڑائی کے اصل فرق مبہم طور پر حاصل رہتے، اور ہم کو اس امر کا یقین نہ ہوتا کہ کس قدر ہونٹ کتنی پیشانی کے مساوی ہے، اور انگلی کمر کے کس قدر حصے کے برابر ہے۔

لیکن سطح کے ایک حصے کو دوسرے حصے کے ذریعے سے ٹٹولنے کی قوت سے ہم کو جلدی مساواتوں کا براہ راست ادراک ہوتا ہے۔ جب ہم فوری حس کے ذریعے سے یہ محسوس کرتے ہیں کہ ران کی سطح کی کتنی لمبائی پوری ہتیلی اور انگلیوں کے مساوی ہے تو بڑائی کے ابتدائی فرق بالکل مغلوب ہو جاتے ہیں۔ جب دوسرے ہاتھ کی انگلیوں کے سروں کی حرکت پہلے ران کی اس لمبائی پر خط کھینچتی ہے، اور پھر کل ہاتھ پر تو ہم کو پیمائش کا ایک نیا طریقہ معلوم ہو جاتا ہے، جو اس قدر بلا واسطہ تو نہیں ہے، مگر جس سے ان مساواتوں کی جن کی پہلے ذریعے سے تحقیق ہوئی تھی تائید ہوتی ہے۔

اس طرح سے اجزا کو ایک دوسرے پر رکھ کر اور ایسی ہی حرکت سے ان پر خطوط کھینچ کر، وہ شخص جو نظر سے محروم ہو، بہت جلد اپنے جسم کی تمام وسعتوں کو پیمانے کے ذریعے سے معلوم کر سکے گا۔ انھیں طریقوں کو خود اپنے قد و قامت یا اس سے چھوٹے قد و قامت کی چیزوں پر عائد کر کے وہ اسی قدر آسانی کے ساتھ خود کو ان کی وسعت سے واقف کر سکتا ہے، جو اس کی اپنی جسامت ہتیلیوں پاؤں ہاتھوں بالشتوں قدموں اور دونوں

کھلے ہاتھوں) کی صورت میں بیان ہوگی۔ ان تحویلات کے متعلق یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ جب دو مخالف سطحات کی بڑائی کا مقامی حسوں میں تصادم ہوتا ہے، تو ان میں سے ایک حس کو صحیح معیار سمجھا جاتا ہے اور دوسرے کو دھوکہ خیال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ خالی مسوڑے کو انگلی کے سرے سے جو اس میں آ نہیں سکتا درحقیقت چھوٹا سمجھا جاتا ہے، اگرچہ ممکن ہے کہ یہ بڑا محسوس ہو۔ اور بہ حیثیت مجموعی کہا جا سکتا ہے کہ ہاتھ جو ٹٹولنے کا واحد عضو ہے، اور حصوں کو اپنے قد و قامت کے اعتبار سے سمجھتا ہے اپنے قد و قامت کا ان کے ذریعے سے تعین نہیں کرتا۔ پس فشنر جو کہتا ہے کہ زیادہ ذکی الحس حصے جس وسعت کو محسوس کرتے ہیں اور تمام وسعتوں کی اسی میں تحویل ہو جاتی ہے، یہ حیثیت مجموعی صحیح ہے۔

لیکن اگر ایک سطح کی تفتیش دوسری کے ذریعے سے ناممکن ہو تو بھی ہم اپنی مختلف سطحات کو ایک دوسرے کے مقابلہ میں اس طرح سے ناپ سکتے ہیں کہ ایک ہی ممتد شئے کو پہلے ایک پر رکھیں اور پھر دوسری پر۔ اس میں شک نہیں کہ فرض کرنے کا امکان پھر بھی باقی رہ جاتا ہے، کہ خود وہ شئے جب ایک سطح پر سے دوسری سطح پر آتی ہے تو گھٹتی بڑھتی محسوس ہوتی ہے (دیکھو صفحہ ۱۴۱)۔ مگر اپنی دنیا کو تا بہ امکان سادہ کرنے کا اصول بہت جلد اس مفروضہ سے ایک آسان تر مفروضہ کو منوائے گا، اور وہ یہ کہ اصولاً اشیا کا قد و قامت ایک ہی رہتا ہے اور ہماری اکثر حسیں غلطیوں سے متاثر ہوتی ہیں، جس کے لئے ایک خاص لحاظ ہر وقت رہنا چاہئے۔

شبکیہ میں یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ دو ارتساموں کی قامت (وہ خطوط ہوں یاد ھبے) اگر دو مختلف حلقوں پر واقع ہوئی تو یہ دراصل اس طرح سے ہونگی کہ ان کے مابین کوئی باہمی نسبت ہے۔ جب ارتسامات ایک ہی شئے کے ہوتے ہیں صرف اس وقت ان کے قد و قامت کو ایک ہی خیال کرتے ہیں۔ اور یہ بھی اس وقت ہوتا ہے جب یہ یقین ہوتا ہے، کہ اس شئے اور آنکھ کو جو نسبت ہے، اس میں کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہوا ہے۔

جب وہ شئے حرکت کرکے آنکھ سے جو اس کو نسبت تھی، اس کو متغیر کردیتی ہے، تو اس کی تمثال سے ایک شبکی حلقے میں جو حس ہوتی ہے، وہ اس قدر غیر یقینی ہو جاتی ہے، کہ آخر میں ہم اس شبکی مکانی احساس سے جو ہم کو اس سے ہو سکتا ہے، کسی قسم کے مطلق معنی منسوب کر ہی نہیں سکتے۔ شبکی مقداروں کے نظر انداز کرنے کی عادت اس قدر مکمل ہو جاتی ہے، کہ جو چیزیں مختلف فاصلوں پر ہوتی ہیں، ان کی بصری مقداروں کا مقابلہ ایک کو دوسرے پر رکھے بغیر ناممکن ہوتا ہے۔ ہم پہلے سے یہ نہیں بتا سکتے، کہ ایک دور کے مکان یا درخت کے کتنے حصے کو ہماری انگلی ڈھک دے گی۔ اس سوال کے مختلف جوابات کہ چاند کس قدر بڑا ہے، ایسے جوابات جن میں چھکڑے کے پہیئے اور دکڑے تک اختلافات ہیں، اس کی نہایت ہی بین مثال ہیں۔ ایک نقشہ نویس کی تعلیم کا سب سے دشوار جز و شبکی مقداروں کا (یعنی وہ جو قدیم حسی ہوتی ہیں) براہ راست محسوس کرنا ہوتا ہے، جو ساحت کی مختلف چیزوں سے ہوتی ہیں۔ اس کے ساتھ اس کو وہ بھی حاصل کرنا چاہیے جس کو رسکن آنکھ کی معصومیت کہتا ہے، یعنی رنگ کے دھبوں کا طفلانہ ادراک بغیر اس شعور کے کہ ان کے کیا معنی ہیں۔

باقی ہم سب کی آنکھوں سے یہ معصومیت زائل ہو چکی ہے، ہر معلوم شئے کی کل بصری مقداروں میں سے ہم نے ایک کو تو حقیقی سمجھ کر منتخب کر لیا ہے، اور باقی کو اس کی محض علامات خیال کرتے ہیں۔ اس حقیقی مقدار کا تعین جمالیاتی اور عملی دلچسپیوں سے ہوتا ہے۔ جب شئے دور ہوتی ہے تو ہم کو اسی کا احساس ہوتا ہے، اور جزئیات کے صحیح بصری ادراک کے لئے بھی سب سے زیادہ موزون ہوتی ہے۔ اسی فاصلے پر ہم اس شئے کو رکھ کر دیکھتے ہیں، جس کا ہم کو بغور مطالعہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس سے اور ہم کو یہ بہت زیادہ چھوٹی اور قریب بہت زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے، اور اس کی طرف ذہن کے منتقل کرنے میں جو ان کے اہم تر معنی ہوتے ہیں، بڑے اور چھوٹے احساس معدوم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً جب میں کھانے کی میز پر نظر ڈالتا ہوں تو میں اس بات کو نظر انداز

کر دیتا ہوں کہ جو رکابیاں میری رکابی سے جتنی دور ہیں وہ اتنی ہی چھوٹی معلوم ہو رہی ہیں۔ کیونکہ مجھے معلوم ہے کہ یہ سب برابر ہیں اور ان کا احساس جو موجودہ حس ہے اس علم کی چکاچوند میں جو محض تمثلی ہے چھپ جاتی ہے۔

اگر نظری مکانات کے تناقضات کو اسی طرح رفع کیا جا سکتا ہے تو اس میں شک نہیں، کہ بصری مکانات کو لمسی مکانات کے مساوی کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آسکتی۔ اس مساوات میں غالباً احساس لمس کو حقیقی خیال کیا جاتا ہے اور بصر علامت کے طور پر کام دیتا ہے، اور اس تحویل کی ضرورت محض اس بنا پر نہیں ہوتی کہ لمسی مقداریں بصری مقداروں کی نسبت زیادہ مستقل ہوتی ہیں، بلکہ یہ بھی ہے، کہ لمسی حس ہماری زندگیوں کے لئے زیادہ عملی دلچسپی رکھتی ہے۔ اصول یہ ہے کہ اشیا ہمارے لئے مفید و مضر براہ راست ہماری جلد سے مس کر کے ہو سکتی ہیں۔ نظر صرف ایک قسم کا انتظاری لمس ہے، اور لمس بہ الفاظ مسٹر اسپنسر فکر کی مادری زبان ہے، اور خادمہ کے محاورے کی مالکہ کی زبان میں ترجمانی ہونی ضروری ہے قبل اس کے کہ یہ ذہن سے صاف طور پر بول سکے[۱]

[۱] پروفیسر جیسٹرو اپنے اختبارات کے عام حاصل کے طور پر مندرجہ ذیل نتیجہ بیان کرتے ہیں۔ (امریکن جرنل آف سائکلوجی جلد ۳ صفحہ ۵۳)

غیر متوافق حاسوں کے مکانی ادراکات بذات خود بھی غیر متوافق ہوتے ہیں۔ اور ان کے اندر جو کچھ ہمنوائی ہوتی ہے، وہ تجربے کی بنا پر ہوتی ہے۔ ایسے شخص کے مکانی تصورات جو بصارت سے محروم ہو، اور محض دوسرے مکانی حاسوں سے کام لینے پر مجبور رہو، ہم سے یقیناً مختلف ہونے چاہیں" لیکن اس کے بعد وہ کہتے ہیں، ہمارے بصری اور دوسرے مکانی ادراکات میں نمایاں اختلافات کا وجود یہی نہیں کہ ہم کو پریشان نہیں کرتا، بلکہ عام طور پر ہم اس کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتے، اس کی توجیہ صرف اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ ہم میں جسامتوں کے ان کے بصری مساویوں میں ترجمانی کر لینے کا رجحان ہوتا ہے"۔ مگر یہ مصنف لمسی کے بجائے بصری کہنے کی

آیندہ چل کر ہم کو معلوم ہوگا، ایک عضو کی حرکت سے جو احساسات مفاصل میں پیدا ہوتے ہیں، ان کو اس راستے کی علامت کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، جس کو سرے طے کرتے ہیں، لیکن ایسا اکثر ہوتا ہے۔ مساوی کرنے والے صوتی شامی ذائقی حجموں کو زیادہ امتیازی حاسوں کے حجموں کے مساوی کرنے کے متعلق یہ ہے، کہ یہ اس قدر مبہم ہوتے ہیں، کہ ان کے متعلق کسی قسم کی بحث کی ضرورت نہیں البتہ الم کے متعلق یہ کہنے کی ضرورت ہے، کہ اس کے قامت کو اس عضو کے معمولی قامت میں تحویل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، جس کے اندر یہ ہوتا ہے۔ اگر انگلی میں چھلوری ہو جاتی ہے، تو یہ اور شریانوں کی نبضوں کے ساتھ مل کر اس سے بڑی معلوم ہوتی ہے جتنی کہ یہ درحقیقت ہوتی ہے۔

جو کچھ اوپر بیان کر آئے ہیں، اس میں یہ بات تو محسوس ہوتی ہوگی، کہ جب دو حسی مکانی ارتسامات کے ایک ہی شئے سے آنے کا یقین ہوتا ہے، اور وہ باہم مختلف ہوتے ہیں، تو ان میں سے جو عملی اور جمالیاتی اعتبار سے سب سے زیادہ دلچسپ ہوتا ہے اسی کو حقیقی خیال کیا جاتا ہے۔ دلچسپی کا یہ قانون ہمیشہ صادق آتا ہے اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ایک مستقل دلچسپی مثلاً لمس ایک قوی مگر عارضی دلچسپی (مثلاً الم) کی مزاحمت کرے، جیسا کہ ابھی چھلوری کا واقعہ بیان کر آئے ہیں، اس میں ہوتا ہے۔

۲۔ حسی مکانوں کا جمع کرنا

اب ہم اپنے حقیقی مکان کی تعمیر میں دوسرا قدم اٹھاتے ہیں۔ مختلف حسی مکان ایک ٹھوس اور واحد شئے میں کیونکر جمع ہوتے ہیں۔

یہاں بھی پہلا واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ابتدؤاً ہمارے حسی تجربات

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کوئی وجہ بیان نہیں کرتا۔ اور میں یہ خیال کرنے پر مجبور رہوں، کہ جس حد تک حقیقی مقداروں کا تعلق ہے قرائن دوسری طرف زیادہ اشارہ کرتے ہیں۔

ایک ابتری کی شکل میں ہوتے ہیں، جس میں سے نکالنے کے لئے ہمارے پاس کوئی فوری استعداد نہیں ہوتی۔ مختلف آلات حس کے معروض جن کا ایک ساتھ تجربہ ہوتا ہے۔ ان الفاظ کے کسی متعین معنی میں ابتداءً نہ تو ایک دوسرے کے اندر محسوس ہوتے ہیں نہ پہلو بہ پہلو نہ ایک دوسرے کے باہر نہ مکانی طور پر مسلسل یہی بات تقریباً ان معروضات پر صادق آتی ہے، جن کو ایک ہی عضو کے مختلف حصے محسوس کرتے ہیں، قبل اس کے کہ امتیاز اپنا عمل کام کرسکے۔ زیادہ سے زیادہ ہم تو یہ کہہ سکتے ہیں، کہ ہمارے کل مکانی تجربات مجموعی طور پر ایک معروضی مجموعہ بناتے ہیں، اور یہ معروضی مجموعہ وسیع ہوتا ہے۔

اب بھی ہمارے منہ کے اندر جو جگہ ہے، جس سے زبان جو اس میں آباد ہے، اس قدر واقف ہے، اور اتنی صحت کے ساتھ پیمائش کرتی ہے، اس کے متعلق مشکل سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کی داخلی جہات اور گنجائشیں اس کے باہر جو بڑی دنیا ہے، اس کی نسبت سے کچھ زیادہ صحت کے ساتھ معلوم ہیں۔ یہ تقریباً بجائے خود ایک دنیا ہوتی ہے۔ پھر دیکھو کہ جب دندان ساز ہمارے ایک دانت کو نکال کر ایک چھوٹا سا جوف بنا دیتا ہے، تو ہم اس کے آلہ کی سخت نوک کی چبھن کو بین طور پر مختلف جہات میں اسی سطح پر محسوس کرتے ہیں، جو ہماری حسیت کو اس سے مبہم طور پر بڑی معلوم ہوتی ہے، جتنی کہ یہ بعد میں آئینہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتی ہے، اور اگرچہ چبھن کی جہات داخلی طور پر اس قدر مختلف معلوم ہوتی ہیں، مگر ان میں سے ایک بھی خارجی دنیا کی کسی ایک کے مطابق نہیں کہی جاسکتی۔ پس دانت کی حسیت کا مکان فی الحقیقت بجائے خود ایک دنیا ہوتا ہے، جو خارجی مکانی دنیا کے ساتھ صرف مزید تجربے سے مطابق ہوسکتا ہے، جس سے اس کی جسامت بدل جائے گی، اس کی جہات متعین ہوجائیں گی، اس کے حواشی ایک دوسرے میں ضم ہوجائیں گے، اور آخر کار یہ ایک متعین سوراخ میں ایک متعین جزو رہ جائے گا۔ اور اگرچہ جسم ہر جوڑ کی گردش اندرونی طور پر اسی طرح سے مختلف معلوم ہونی چاہئے، جیسے ایک ہی کمرے کے اندر جہت کے بہت سے فرق محسوس ہوتے ہیں، اور

اگرچہ یہی جلد کے اوپر مختلف چیزوں کے کھینچنے کے متعلق بھی صحیح ہو، اور اسی طرح سے شکلیہ کے اوپر مختلف شکلوں کے مرتسم ہونے کے متعلق بھی صحیح ہو، مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ان مختلف سطحات پر احساسات جہت وجدانا ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ اور موازنہ کی صلاحیت رکھتے ہیں، یا اور جہات کے ساتھ جو نیم دائری نالیوں کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہم فوراً ان تمام کے باہمد گر رشتوں کو ایک مکانی دنیا میں سمجھ جائیں۔

اگر ہم اپنے بازؤں کو غیر فطری انداز میں رکھ کر چیزوں کو چھوئیں، تو ہم ان کی شکل وصورت قد وقامت و وضع سے پریشان ہو جاتے ہیں۔ اگر متعلم لیٹ کر اپنے بازوؤں کو اپنے سر پر پھیلائے تو اس کو یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ جو چیزیں اس کی دسترس میں ہیں، ان کے ہندسی علائق کے پہچاننے کے وہ بہت ہی کم لائق ہے۔ لیکن جن ہندسی علائق کا بیان ذکر کیا جا رہا ہے، وہ محض عینیتیں ہیں جن کا ان جہات وقامتوں کے مابین جن کا اس طرح سے اور ان کے مابین جن معمولی طریقوں سے ادراک ہوتا ہے وجود ہوتا ہے۔ دونوں طریقے وجدانی طور پر ایک دوسرے کے مناسب نہیں ہوتے۔

انسان کے اندر بصری نظام اور لمسی نظام کی جہات میں کس قدر کمزور نسبت ہوتی ہے، اس کا اظہار اس سہولت سے ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے خوردبین سے کام لینے والے اپنے ہاتھ کی حرکات کو اشیا سے آلہ کی سطح پر کام لیتے ہوئے الٹ دیتے ہیں۔ ڈھکنے کو مرئی داہنے کی طرف حرکت دینے کے لئے ان کو محسوس داہنے کی طرف کھینچنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر چند ہی دن میں عادت فطرت ثانیہ بن جاتی ہے۔ اسی طرح سے آئینہ کے سامنے اپنی ٹائی باندھنے یا داڑھی مونڈھنے میں داہنے اور بائیں رخ منقلب ہو جاتے ہیں۔ اور ہمارے ہاتھ کی حرکات اس کی الٹی ہوتی ہیں جو بظاہر معلوم ہوتی ہیں۔ مگر اس سے ہم کبھی پریشان نہیں ہوتے۔ صرف اس وقت جب کہ اتفاقاً ہم کو کسی دوسرے شخص کی ٹائی کے باندھنے کا اتفاق ہوتا ہے، اس وقت معلوم ہوتا ہے کہ بصری اور لمسی ادراکات کو

ترکیب دینے کے دو طریق ہیں۔ اگر کوئی شخص پہلی بار اپنے ہاتھ کی تمثال اور کاغذ کو دیکھتے ہوئے لکھے یا نقشہ کشی کرے تو وہ بہت ہی حیران ہوگا لیکن تھوڑی سی تربیت سے اس کو اس بارے میں اپنی گذشتہ زندگی کے ائتلافات کا بدلنا آجائے گا۔

منشوروں سے یہ بات اور بھی نمایاں طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ اگر آنکھیں ایسی عینکوں سے مسلح ہوں، جن کے شیشے کسی حد تک منشوری ہوں، مثلاً ان کے قاعدے داہنی جانب کو مڑے ہوئے ہوں تو ہر شئے جو نظر آئے گی، وہ بظاہر بائیں طرف مڑی ہوئی معلوم ہوگی۔ اور اس قسم کی کسی شئے کو پکڑنے کے لیئے ہاتھ جو بڑھایا جائے گا اس سے بائیں طرف کو ہٹ جائے گا۔ لیکن ایک گھنٹے سے بھی کم کی مشق سے اندازہ صحیح ہو جاتا ہے، اور پھر اس قسم کی غلطیاں نہیں ہوتیں۔ حقیقت یہ ہے کہ نئے ائتلافات اس قدر قوی ہوتے ہیں، کہ جب منشوروں کو اتار دیتے ہیں تو پہلے مخالف قسم کی غلطی ہوتی ہے۔ عمر بھر کی عادت شکست ہو جاتی ہے، اور ہاتھ اب جس شئے کو چھونا چاہتا ہے، اس کے داہنی طرف ہٹ جاتا ہے

اس طرح پر ابتدائی گڑبڑ جس حد تک کہ فوری حسیّت کا تعلق ہے، بڑی حد تک زندگی بھر باقی رہتی ہے۔ ہم اپنے مختلف معروضات اور ان کی بڑائی کو ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے محسوس کرتے ہیں۔ مگر جب ایک وقت میں ان میں سے چند کی ترتیب و علائق کا معاملہ ہوتا ہے، تو ہمارا وجدانی فہم آخر تک بہت ہی مبہم اور ناقص رہتا ہے۔ جب ہم ایک یا زیادہ سے زیادہ دو یا تین کی طرف توجہ کرتے ہیں، تو باقی سب کے سب نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں، اور ان کے متعلق زیادہ سے زیادہ جو ہم محسوس کرتے ہیں، کہ اطراف و جوانب میں وہ ہنوز موجود ہیں، اور ایک خاص طرف مڑ کر ان کی طرف پھر توجہ کی جا سکتی ہے۔ بایں ہمہ اس تمام ابتری کے دوران میں ہم دنیا کا اس طرح سے تعقل کرتے ہیں، کہ یہ باقاعدہ طور پر پھیلی ہوئی ہے اور ہم کو اس کے وجود کا یقین ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ تعقل اور یہ یقین کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ یہ ابتری

کیونکہ منظم و باقاعدہ شکل اختیار کرتی ہے۔

اس کے لئے زیادہ تر دو عمل کام کرتے ہیں۔ بعض تجربات کا فہم اس طرح سے ہوتا ہے کہ یہ ایک دوسرے کے باہر پہلو بہ پہلو ہیں اور بعض کا فہم اس طرح سے ہوتا ہے کہ یہ ایک دوسرے کے اندر ہیں اور ایک جگہ گھیرے ہوئے ہیں۔ اس طرح سے جو ناقابل فہم اور نامعلوم تعلقات کا معلوم ہوتا تھا، وہ آخر میں قابل فہم اور متعین تعلقات والا بن جاتا ہے۔ ان اصولوں کا پتہ لگانا دشوار ہے، جن کے ذریعے سے ذہن اپنے ادراکات کی اس تفصیلی ترتیب میں رہبری و رہنمائی پاتا ہے۔

اول تو عقلی کفایت کے بڑے قانون کے مدنظر ہم جہاں تک ہو سکتا ہے، سادہ کرتے ہیں ایک کرتے ہیں اور منطبق کرتے ہیں جن حسی معطیات کی طرف ہم ایک ساتھ توجہ کر سکتے ہیں ان کو ہم ایک مقام پر سمجھتے ہیں، ان کی علٰحدہ علٰحدہ وسعتیں ایک معلوم ہونے لگتی ہیں۔ جس جگہ یہ ایک معلوم ہوتا ہے، اس کو وہی جگہ سمجھا جاتا ہے، جس جگہ اور ظاہر ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ ایک ہی حقیقی شئے کے متعدد اوصاف بن جاتے ہیں۔ یہ اولین اور بڑا حکم اور اساسی عمل ہے، جس کے ذریعے سے ہماری دنیا میں مکانی ترتیب واقع ہوتی ہے۔

اس ایک شئے کے اندر ضم ہو جاتے ہیں، ایک ضم ہونے والی حس کو شئے قرار دیا جاتا ہے، اور دوسری حسوں کو کم و بیش اس کے عارضی خواص یا اشکال کا ظہور قرار دیا جاتا ہے۔ جس حس کو شئے قرار دیا جاتا ہے، وہ اس مجموعے میں سے سب سے زیادہ اہم اور سب سے زیادہ غیر متغیر ہوتی ہے۔ اکثر اوقات یہ سختی یا وزن ہوتا ہے۔ لگر سختی یا وزن لمسی جسامت کے بغیر نہیں ہوتے۔ اور چونکہ جب ہم کسی شئے کو محسوس کرتے ہیں، تو ہم کو اپنے ہاتھ میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی شئے نظر آتی ہے، اس لئے ہم محسوس جسامت کو مرئی جسامت کے مساوی کر لیتے ہیں، اور اس کے بعد یہ مشترکہ جسامت شئے کی اصل بھی معلوم ہوتی ہے۔ اکثر اوقات ایک شکل ایسی معلوم

ہوتی ہے، بعض اوقات حرارت و برودت بو آواز رنگ یا اور جو مظہر ہم کو محسوس یا مرئی جسامت کے ساتھ وضاحت سے متاثر کریں عوارض معلوم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بو اور آواز ہم کو اس طرح سے متاثر کرتے ہیں جب ہم نہ تو اس شئے کو دیکھتے ہیں اور نہ چھوتے ہیں۔ لیکن یہ اس وقت قوی ترین ہوتے ہیں، جب ہم دیکھتے ہیں یا چھوتے ہیں۔ اس لئے ہم ان خواص کے منبع کو لمسی یا مرئی مکان میں سمجھتے ہیں، حالانکہ خود خواص کو ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ کمزور شکل میں ان مکانوں میں ابلے جا رہے ہیں جو اور اشیا سے پر ہیں۔ اس سب کے اندر یہ بات غور کے قابل ہوتی ہے، کہ وہ حسی معطیات جن کے مکانات ایک میں ضم ہوتے ہیں، وہ مختلف اعضا سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس قسم کے معطیات میں ایک دوسرے کو شعور سے خارج کرنے کا کوئی رجحان نہیں ہوتا، مگر ان کی طرف ایک وقت میں ایک ساتھ توجہ کی جا سکتی ہے۔ بلکہ اکثر یہ ایک ساتھ متغیر ہوتے ہیں، اور انتہا کو بھی ایک ساتھ پہنچ جاتے ہیں۔ لہذا یہ امر یقینی ہے کہ یہ ہمارے ذہن کا ایک عام قانون ہے کہ وہ تمام حسیں جو ایک ساتھ ہوتی ہیں ان کے مقام کو ہم ایک دوسرے میں سمجھتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ایک دوسرے کے ادراک میں خلل انداز نہیں ہوتیں[1]

[1] - جہت پوش گفتگو سے یہ بات بہت خوبی سے ظاہر ہوتی ہے۔ جہت پوش اس طرح بات کرتا ہے کہ اس کے ہونٹوں کو حرکت نہیں ہوتی۔ اور اس کے ساتھ ہی وہ ہماری توجہ کسی گڑیا یا صندوق یا کسی دوسری شئے کی طرف منعطف کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم اس آواز کی نسبت یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ اس شئے سے آرہی ہے۔ ناٹک میں اداکار کو بعض اوقات نغمہ یا گانا یا ستار یا سارنگی بجانا پڑتا ہے۔ وہ ہمارے سامنے یہ حرکات انجام دیتا ہے، حالانکہ گانا دوسری جگہ ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ ہم سننے کے ساتھ ہی اداکار کو دیکھتے ہیں اس لئے گانے کو اس جگہ کے علاوہ جہاں پر وہ بیٹھا یا کھڑا ہوا ہوتا ہے، کسی اور جگہ خیال کرنا ناممکن ہوتا ہے۔

ایک ہی آلۂ حس پر مختلف ارتسامات ایک دوسرے کے ادراک میں خلل ڈالتے ہیں۔ اور ان پر ایک وقت میں پوری طرح پر توجہ نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے ہم ان کو ایک مقام میں نہیں سمجھتے بلکہ ان کو خارجیت کی ایک ترتیب کے ساتھ مرتب کرتے ہیں، اور ایک کو باقی کے پہلو بہ پہلو ایسے مکان میں رکھتے ہیں، جو اس سے بڑا ہوتا ہے جو ایک حس لاتی ہے۔ مگر یہ وسیع تر مکان براہ راست وجدان کا نہیں بلکہ تعقل کا معروض ہوتا ہے، اور اس کے اندر تمام وہ نشانات ہوتے ہیں، کہ ذہن نے اس کو جستہ جستہ جمع کیا ہے۔ اعمیٰ اس کو لمسی مقامی حسی اور سمعی تجربات سے قائم کرتا ہے، اور بصیر تقریباً محض بصری تجربات سے۔ چونکہ بصری تعمیر کا سمجھنا سب سے زیادہ سہل ہے، اس لئے ہم پہلے اس پر غور کرتے ہیں۔

ہر بصری حس یا ساحت نظر محدود ہوتا ہے۔ معروض کے طور پر نیا ساحت نظر حاصل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ قدیم ساحت لازمی طور پر محو ہو جائے۔ مگر ممکن ہے کہ سابقہ ساحت جزوی طور پر زائل ہو فرض کرو کہ ساحت نظر ا ب ج ہے۔ اگر ہم اپنی توجہ کو ج کی حد تک لائیں، تو پھر یہ حد نہیں رہتی بلکہ ساحت کا مرکز بن جاتی ہے۔ اور اس سے پرے اور حصے معلوم ہوتے ہیں، جو پہلے نظر نہ آتے تھے۔ مختصر یہ کہ ا ب ج بہت جلد ج د ر میں بدل جاتا ہے۔ لیکن اگرچہ ا اور ب کے حصے نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں، مگر ان کی تمثال حافظے کے اندر باقی رہتی ہے۔ اور اگر ہم پہلے اپنے معروض ا ب ج کا اس طرح سے خیال کریں کہ یہ پہلے تھا یا اس وقت بھی موجود ہے، تو ہم کو اس کا اس طرح سے خیال کرنا چاہیے جس طرح سے کہ اس کا دراصل احضار ہوا تھا، یعنی اس کا ایک سرا ج کو سمجھنا چاہیے، جس طرح سے ج د ر کا یہ دوسری جہت کے اعتبار سے سرا ہے۔ ا ب اور د ر کبھی ایک مقام میں ضم نہیں ہو سکتے (جیسے کہ یہ اس وقت ہو سکتے اگر یہ مختلف حاسوں کے معروض ہوتے) پس ہم (حروف اس وقت اشیا کو ظاہر کرتے ہیں) اشیا کی تدریجی ساحتوں کا تعقل چند اشیا کی تمثیل کے

مطابق کرتے ہیں جن کا ایک ساحت میں ادراک ہوتا ہے۔ ان کے لیے
ایک دوسرے سے خارج ہونا' اور ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو ہونا ضروری
ہے' اور ہم خیال کرتے ہیں کہ ان کے ایک دوسرے سے ملے ہوئے
مکانوں سے لازمی طور پر بڑا امکان بنتا ہے۔ مختصر یہ اب ج' ج د س کا
تمثل یا تو اب ج د س کی صورت میں ہونا چاہیئے یا پھر ہونا ہی نہ چاہیئے۔
عموماً ہم کسی ایسی شئے کو جو نظر سے اوجھل ہو جاتی ہے اپنی توجہ اور
اپنی آنکھوں کو اس کی طرف منعطف کرکے پا سکتے ہیں۔ اور ان پیہم تغیرات سے
مرئی اشیا کا ہر ساحت آخر کار اس طرح سے سمجھا جاتا ہے' کہ اس کے ساتھ
اور اشیا کا ایک حاشیہ ہوتا ہے' جن کو اس کے گرد و پیش پھیلا ہوا دیکھنا
ممکن ہوتا ہے۔ اور اس کے ساتھ وہ حرکات جن کے تلازم کے ساتھ مختلف
ساحتیں متغیر ہوتی ہیں' محسوس ہوتیں اور یاد رہتی ہیں۔ اور بتدریج (ائتلاف
کے ذریعے سے) یہ حرکت یا وہ حرکت ہمارے فکر کو نئی اشیا کی اس وسعت
یا اس وسعت کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ اور بتدریج یہ بھی ہوتا ہے' کہ
چونکہ معروضات کی نوعیت میں لاتناہی فرق ہوتا ہے' ان کی ہم انفرادی
نوعیتوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں' اور محض ان وسعتوں کا خیال کرتے ہیں'
جن کی طرف مختلف حرکات ہی سے توجہ ہوتی ہے' اور یہی ان کی موتلف
ہوتی ہیں۔ لہذا ہم حرکت اور مرئی وسعت کے ایک دوسرے سے مستلزم
ہونے کا زیادہ سے زیادہ خیال کرتے جاتے ہیں' یہاں تک کہ آخر کار
(بین اور جے ایس مل کی طرح سے) ہم کو ان کے باہم مرادف خیال
کرنے کی عادت ہو جاتی ہے' اور ہم کہتے ہیں کہ لفظ وسعت کے معنی ممکنہ
حرکت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتے[1]۔ اس نتیجہ میں ہم یہ بات فراموش
کرتے ہیں کہ (حرکات جس قسم کی خارجی امتدادیت سے بھی متصف معلوم
ہوں) مگر مرئی امتدادیت جو اس مجرد وسعت کے نمونے پر ہوتی ہے'
جس کا ہم تمثل کرتے ہیں دراصل شبکی حس سے آتی ہے۔
ڈ ہیلوں کی عضلی حسیں اسی قسم کی مرئی امتدادیت کے معنی رکھتی ہیں'

---

[1] دیکھو بین کی کتاب حواس اور عقل صفحہ ۳۶۶ تا ۳۷۱

جس طرح سے اس مرئی امتدادیت کے معنی بعد کے تجربے میں ان حقیقی جسامتوں، فاصلوں لمبائیوں چوڑائیوں کے ہو سکتے ہیں، جو لمس اور حرکت کو معلوم ہوتے ہیں[ف] ہم سمجھے آدمیوں میں کیفیت نوعیت یا وہ شئے جو ہم امتدادیت سے مراد لیتے ہیں، وہ احساس ہوتا ہے، جو ہم کو شبکی تہیج سے ہوتا ہے۔

جو شخص نظر سے محروم ہوتا ہے، اس میں بھی جن اصولوں سے حقیقی مکان کا تصور قائم ہوتا ہے، وہ اصولاً یہی ہیں۔ پھیلاؤ کی کیفیت کے لئے ان میں شبکی احساسات کی جگہ جلدی احساسات لے لیتے ہیں۔ پھیلاؤ کے وہ احساس جو ہم کو شبکیہ کے ذریعے سے اس وقت ہوتے ہیں، جب ہماری توجہ ایک وسعت سے دوسری وسعت کی طرف ایسی شئے سے تہیج ہو کر منتقل ہوتی ہے تو اس میں شبکی احساسات کی جگہ جلدی احساسات لے لیتے ہیں۔ معمولاً متحرک شئے ہمارا ہاتھ ہوتا ہے، اور مفاصل میں جو حرکت کے احساسات ہوتے ہیں وہ ہمیشہ جلد کے احساسات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ مگر نابینا جو کچھ اپنی جلد سے مراد لیتا ہے وہی اس کے لئے جلدی احساس ہے۔ اسی لئے جلدی احساسات کا قد و قامت مطلق و حقیقی قد و قامت کے مساوی ہوتا ہے، اور مفاصلی احساسات کی حالت ان کے لئے ایک علامت بن جاتی ہے۔ مثلاً فرض کرو (بیان کو مختصر کرنے کے لئے کہتے ہیں) کہ ایک نابینا بچہ جس کی پاؤں کی انگلی پر ایک آبلہ ہے۔ اپنی ٹانگ کو اپنی انگلی سے ٹٹولتا ہے، اور جونہیں اس کا ہاتھ آبلہ پر پڑتا ہے تو فوراً تکلیف محسوس کرتا ہے۔

[ف] مثلاً جب ایک بچہ خود اپنے متحرک ہاتھ کی طرف دیکھتا ہے تو یہ ایک ایسی شئے کو دیکھتا ہے، جو ساتھ دوسری شئے محسوس ہوتی ہے۔ اس کی توجہ کو دونوں سے دلچسپی ہوتی ہے اور ران کے مقام کو ایک جگہ متعین کرتا ہے۔ لیکن محسوس شئے کی جسامت زیادہ مستقل جسامت ہوتی ہے، اسی طرح سے جس طرح کہ محسوس شئے بہ حیثیت مجموعی زیادہ دلچسپ اور زیادہ اہم شئے ہوتی ہے۔ اسی لئے شبکی حسیں اس کی علامات خیال کی جاتی ہیں، اور ان کی حقیقی مکانی فہموں کی اصطلاحات میں ترجمانی ہوتی ہے۔

اس تجربے سے اس کو چار مختلف حسیں ہوتی ہیں۔ جن میں سے دو تو طویل ہوتی ہیں، اور دو اچانک۔ پہلا تو حرکت کا احساس بالائی عضو کے جوڑوں میں ہوتا ہے، اور دوسرا حرکت کا احساس جو ٹانگ اور پاؤں کی جلد پر ہوتا ہے۔ ان پر جب ساتھ توجہ ہوتی ہے، تو ان کی وسعتیں ایک خارجی مکان کے مطابق معلوم ہوتی ہیں۔ ہاتھ اسی مکان میں سے حرکت کرتا ہے، جس میں ٹانگ واقع ہے۔ معروض کے دو سرے جوڑ میں ایک تو الم ہے، جو آبلے سے ہوتا ہے، اور دوسرا وہ خاص احساس ہے جو آبلے سے انگلی کو ہوتا ہے۔ ان کے مکانات بھی مدغم ہو جاتے ہیں۔ اور چونکہ ہر ایک ایک خاص قسم کے حرکتی سلسلے کے سرے کو نمایاں کرتی ہے اس لئے اس پر حرکتی مکانات شدت کے ساتھ ایک دوسرے کے مطابق معلوم ہوتے ہیں۔ اگر اور چھوٹے ابلے ٹانگ پر ہوتے تو اس قسم کے شدید نقطے متعدد ہوتے، اور حرکتی مکانات صرف مجموعے ہی نہ معلوم ہوتے بلکہ نقطہ بہ نقطہ معلوم ہوتے[1]

[1] مختلف اصلی حسی مکانوں کے باہم اختلاف کو اکثر ابتدائی جسمی احساسات سے ہر قسم کی مکانی کیفیت سے انکار کر دینے کا حیلہ بنا لیا جاتا ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ بچے دراصل کوئی مکانی ادراک نہیں رکھتے۔ کیونکہ جب بچے کی پاؤں کی انگلی میں درد ہوتا ہے تو وہ اس کو پاؤں سے منسوب نہیں کرتا۔ وہ مدافعت کی کوئی متعین حرکت نہیں کرتا۔ اور اس کو پکڑے بغیر اس کے ٹیکا لگایا جا سکتا ہے۔ یہ واقعات تو بالکل صحیح ہیں۔ لیکن ان کی تعبیر قطعاً غلط ہے۔ درحقیقت واقعہ یہ ہوتا ہے کہ بچہ اپنی پاؤں کی انگلی کو درد کے اندر نہیں رکھتا، کیونکہ وہ ہنوز اپنے پاؤں کی انگلی سے واقف نہیں ہوتا۔ اس نے اس کی طرف بصری معروض کی حیثیت سے توجہ نہیں کی ہے۔ اس نے اس کو اپنی انگلیوں سے نہیں چھوا ہے۔ اور نہ معمولی عضوی حسیں یا مس اس کے لئے اس قدر دلچسپ ہوتے ہیں کہ ان کو کل پاؤں کے احساس سے یا پوری ٹانگ کے احساس سے جس سے کہ یہ متعلق ہے علیحدہ کر کے امتیاز کیا جائے۔ مختصر یہ کہ پاؤں کی انگلی نہ تو بچے کے بصری مکان کا جزو ہے، نہ ہاتھ کی حرکت کے مکان کا جزو ہے اور نہ

یہی حال ان مکانات کا ہے، جو جسم کی حد سے ماورا ہوتے ہیں۔ پاؤں کی انگلی سے پرے مفاصلی احساس کو جاری رکھتے ہوئے، بچے کے دوسری شئے ہاتھ آتی ہے، جس کا وہ اس وقت بھی خیال کرسکتا ہے، جب وہ اپنا ہاتھ پھر اس آبلہ پر لگاتا ہے۔ اس مفاصلی احساس کے ختم پر وہ شئے اس کے لئے ایک نئی جگہ کے معنی رکھتی ہے، اور اس کے تجربے میں جتنی اس قسم کی چیزیں بڑھتی جاتی ہیں اتنا ہی اس کے تعقل کا مکان وسیع ہوتا جاتا ہے۔ اگر آج جنگل میں نئے راستے سے گھومتے ہوئے میں خود کو اچانک ایک گھاٹی میں پاتا ہوں، جو میرے حواس کو بالکل اسی طرح متاثر کرتی ہے، جس طرح سے اس گھاٹی نے کیا تھا، جس تک میں گذشتہ ہفتے میں دوسرے راستے سے چل کر پہنچا تھا، میرا خیال ہوتا ہے کہ دو بعینہ یکساں تاثر ایک ہی گھاٹی کو پیش کرتے ہیں، اور میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ میں اس تک دو مختلف راستوں سے پہنچا ہوں۔ جن جگہوں سے میں گذرا ہوں وہ اپنے سروں کی وجہ سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اس کی ٹانگ اور پاؤں کے مکان کا مستقل رکن ہے۔ تو اگر درد بجائے خود ایک چھوٹی دنیا معلوم ہو تو کونسی حیرت کی بات ہے؟ لیکن اگر ایک بار الم خود کا ان دوسری مکانی دنیاؤں سے ائتلاف کرلے تو اس کا مکان ان کے مکان جز بن جائے گا۔ اگر بچے کی انّا اس کی دکھتی ہوئی انگلی پہ بار بار ہاتھ پھیرے، اور بچہ ہر بار اس سے تکلیف کو محسوس کرے، اور ہر بار جب اس کو تکلیف ہو تو وہ اس کی انگلی اور اپنے پاؤں کی انگلی کو دیکھے، یا وہ اپنے پاؤں کو ہاتھ میں لے، اور ہر بار جب وہ پاؤں کی انگلی اس کے ہاتھ یا منہ میں آئے تو وہ تکلیف محسوس کرے اور ٹانگ کے حرکت دینے سے درد میں اضافہ ہو، تو یہ صورت بالکل بدل جائیگی درد کا مقام دوسرے مقامات بے کے اس حصے کے مطابق ہو جائے گا، جو اس وقت محسوس ہوتا ہے جب یہ پیدا ہوتا ہے، اور ان کے اس کے ساتھ مطابقت سے یہ حصے ایک دوسرے کے مطابق ہو جاتے ہیں، اور ایک وسیع تر متدکل کی حیثیت سے مربوط ہو جاتے ہیں۔

مطابق ہو جاتی ہیں۔ حالانکہ اگر وہ مشترک حس نہ ہوتی جو مجھے ان دوسروں سے ہوئی ہے، تو راستے کو دوسرے راستے سے مربوط کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔ یہ صورت اس صورت سے کسی طرح سے بھی مختلف نہیں ہے، جن میں نسبتہً مختصر حرکات کا تعلق ہوتا ہے۔ اگر پہلے ایک بازو اور پھر دوسرے کے حرکت دینے سے نابینا بچے کو ہاتھ سے ایک ہی قسم کی حس ہوتی ہے، اور جب وہ ان عملوں میں سے کسی ایک کا اعادہ کرتا ہے، تو پھر بھی حس ہوتی ہے، تو وہ یہ سمجھتا ہے، کہ میں نے دونوں حرکتوں سے ایک ہی شئے کو چھوا ہے، اور اس نتیجے تک پہنچتا ہے کہ حرکات ایک ہی جگہ ختم ہوتی ہیں۔ جو جگہیں اس طرح سے نمایاں ہوتی ہیں، ان میں وہ ایک ایک کرکے حرکت کرتا ہے اور جن جگہوں میں حرکت کر چکتا ہے، ان کو جمع کرکے وہ خارجی دنیا کی وسعت کا تصور قائم کرتا ہے۔ دیکھنے والے آدمی کا عمل بھی بعینہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ صرف اس کی اکائیاں جو جھلکیوں کی طرح سے ہو سکتی ہیں، نابینا سے بہت زیادہ بڑی ہوتی ہیں۔

مفاصل وعضلات کے احساسات

(۱) احساسات حرکت مفاصل میں

میں نے ضرورةً ان احساسات کا تذکرہ کیا تھا، جو مفاصل میں پیدا ہوتے ہیں۔ چونکہ نفسیات میں ان احساسات سے بہت زیادہ غفلت برتی گئی ہے۔ اس لئے ان کا مطالعہ ذرا غور کے ساتھ کرنا ہے اور اس ذیل میں متعلم کی دلچسپی کو بھی ذرا تازہ کئے دیتا ہوں جو گذشتہ صفحات کے خشک انتزاعات سے غالباً کمزور پڑ گئی ہوگی۔

جب میں داہنی انگلی کو اس کے کلائی والے جوڑ پر محض موڑ کر اس کے سرے سے اپنے بائیں ہاتھ کی ہتھیلی پر ایک انچ کا خط کھینچتا ہوں تو اس حالت میں سوال یہ ہے کہ کیا مجھے جو اس وقت احساس

ہو رہا ہے، وہ محض انچ کی قامت کا ہے، اور محض ہتیلی کی جلد کا احساس ہے یا داہنے ہاتھ اور بازو کے عضلی انقباضات کو بھی اس سے کچھ تعلق ہے، گذشتہ صفحات میں میں برابر یہ فرض کرتا آیا ہوں کہ مکانی حسیت کا تعلق محض سطحات سے ہے۔ ابتداءً یہ خیال تھا کہ عضلی حس سے اس حیثیت سے بحث کرنے کے مسئلے کو کہ یہ ایک مکان پیما ہے کسی آیندہ نوبت کے لئے ملتوی کیا جائے۔ اکثر مصنفین نے جن میں سب سے پیش پیش تھامس براؤن اپنی کتاب لکچرس آن دی فلاسفی آف دی ہیومن مائنڈ میں، اور سب سے جدید زمانے کے پروفیسر ڈیلبوف یہ رائے رکھتے ہیں کہ فاعلانہ عضلی حرکت کا شعور جس کو اپنی مقدار کا فہم ہو ہر قسم کی مکانی پیمائش کی بنیاد ہوتا ہے۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہو، تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا معلوم ہوتا ہے کہ دو جلدی احساس جن میں ایک بڑے قطعے کا ہو، اور دوسرا چھوٹے کا، اپنے مکانیت کے فروق بہ حیثیت ایک قریبی عنصر کے نہیں رکھتے، بلکہ محض اس واقعے کی بنا پر رکھتے ہیں کہ بڑا اپنے نقاط کو بتدریج ہیج کرنے کے لئے چھوٹے کی نسبت زیادہ عضلی انقباض کا طالب ہوتا ہے۔ اس خاص تجربے میں مقررہ ائتلافات مع عضلی انقباض کی چند مقداروں کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان سے جلدی قطعات کی ظاہری قامتوں کی توجیہ ہو جائے گی اور قامتیں ابتدائی مسلمات نہ ہوں گے بلکہ ذیلی نتائج ہوں گے۔

مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زیر بحث عضلی پیمائشوں کی کوئی شہادت موجود نہیں ہے۔ اور تمام واقعات کی توجیہ سطحی حسیت سے کی جا سکتی ہے، بشرطیکہ ہم مفصلی سطحات کا بھی لحاظ رکھیں۔

سب سے نمایاں استدلال اور سب سے ظاہر استدلال جو عضلی نظریہ کا حامی پیش کر سکتا ہے، بلاشبہ یہ ہے کہ اگر آنکھیں بند کر کے ہم ہوا میں انگلی سے شکلیں بنائیں (تو حرکت کلائی کہنی اور کندھے کے جوڑ سے بلا کسی امتیاز کے ہو سکتی ہے) ہر حالت میں ہم کو جس شئے کا شعور ہوتا ہے، اور سب سے زیادہ شعور ہوتا ہے، وہ ہندسی راستہ ہوتا ہے، جو انگلی کے سرے سے

سطے ہوتا ہے۔ اس کے زاویئے اس کی تقسیمات اس طرح بین طور پر محسوس ہوتی ہیں کہ گویا آنکھ سے نظر آرہی ہیں، اور باوجود اس کے انگلی کے سرے کی سطح کو کوئی ارتسام ہوتا ہی نہیں[1]۔ مگر شکل کے ہر تغیر کے ساتھ عضلی انقباضات متغیر ہوتے ہیں، اور اسی طرح سے احساسات متغیر ہوتے ہیں، جو ان سے ہوتے ہیں۔ کیا یہ آخر الذکر وہ حسی معطیات نہیں ہیں جو ہم کو ان طولوں اور جہتوں سے واقف کرتے ہیں، جو ہم کو ان خطوط سے محسوس ہوتے ہیں، جن کو ہم ہوا میں بناتے ہیں۔

اگر ہم کو اس مفروضے پر جو عضلی احساسات کے ذریعے سے ادراک ہونے کے حامی پیش کرتے ہیں یہ اعتراض ہو کہ ہم ان احساسات کے مکانی معنی کو بار بار یہ دیکھ کر معلوم کر چکے ہیں کہ جب خاص قسم کے عضلی احساسات کا مجموعہ محسوس ہوتا ہے، تو کونسی شکل بنتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں، کہ مکان کے عضلی احساسات آخر کار شکلی سطح کے احساس سے ماخوذ ہوتے ہیں، تو ہمارا حریف اس واقعے کی طرف اشارہ کرکے ہم کو خاموش کردے گا کہ جو لوگ پیدائشی نابینا ہوتے ہیں، ان میں یہ مظہر ہم سے زیادہ مکمل ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ممکن ہے نابینا نے دراصل شکلوں کو رخسار ران یا ہتیلی کی جلدی سطح پر معلوم کیا ہو، اور اب اس کو وہ خاص شکل یاد ہو، جس کے ادراک کا ہر موجودہ حرکت سابق میں جلد کی سطح پر باعث ہوا کرتی تھی، تو وہ یہ جواب دے سکتا ہے کہ حرکی ادراک کی ذکاوت اکثر جلدی سطحات سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور ہم اسی شکل کو بنتے ہوئے محسوس کر سکتے ہیں، جس کو ہم خود اپنی انگلی کے سرے سے بناتے ہیں۔ اسی شکل کو اگر دوسرا شخص ہماری انگلی کے سرے پر بنائے تو اس کو اگر کلیتہً نہیں تو تقریباً ہم پہچاننے سے قاصر ہوتے ہیں۔

---

[1] ۔ اگر ہوا کے بجائے تختے پر بھی شکل بنائی جائے، تو بھی انگلی کی سطح پر مس کے جو تغیرات ہوں گے خود بنی ہوئی شکل سے بہت زیادہ سادہ ہوں گے۔

عضلی حاسہ کے حامی اسی وقت تک غالب نظر آتے ہیں، جب تک ہم مفصلی غضاریف کا ذکر نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ ایسی داخلی سطحات ہیں، جن کی حسیّت پر اس حرکت سے عمل کرنے لگتی ہے، جو ہم کرتے ہیں، اگرچہ وہ کتنی ہی خفیف کیوں نہ ہو۔

ہماری شکل سازی میں جو کام یہ انجام دیتے ہیں، اس کو ثابت کرنے کے لئے چند واقعات پر تبصرہ کرنا ضروری ہے۔ ڈاکٹر اس بات کو عرصے سے جانتے ہیں، کہ جن لوگوں کے دست و پا میں سے کسی ایک کی جلد بے حس ہوتی ہے، اور جس کے عضلات بھی برقی موج کے اثر کو محسوس کرنے سے قاصر ہوتے ہیں، اس میں اس امر کی بعض اوقات نہایت صحیح حس باقی ہوتی ہے، کہ دوسرے نے اس کو کس طرح سے موڑا یا پھیلایا ہے۔ دوسری طرف ممکن ہے کہ لمسی حسیّت باقی ہو اور اس حرکت کے حاسہ میں خرابی واقع ہو جائے۔ برآیندہ عصبی توانائی کا مفروضہ احساس ان صورتوں میں ظاہر ہے، کوئی کام نہیں کر سکتا، کیونکہ جن حرکات سے عضو اپنی حالت کو بدلتا ہے، وہ اس پر تجربہ کرنے والے طبیب کی طرف سے عائد ہوتی ہیں۔ جن مصنفین نے اس کی وجہ دریافت کرنے کی کوشش کی ہے، وہ ادراک زیر بحث کا مقام مفاصلی سطحوں کو قرار دینے پر مجبور رہوئے ہیں۔

یہ امر کہ مفاصلی سطحات بھی ذکی الحس ہیں اس واقعہ سے بالکل ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ورم کی حالت میں ان میں سخت تکلیف ہوتی ہے اور اس کا تو ہر شخص ادراک کر سکتا ہے، کہ بوجھ اٹھاتے یا کسی طاقت کو روکتے وقت، جو قوت اس کے مقابل ہوتی ہے، اس کا ہر اضافہ شعور میں خود کو ظاہر کرتا ہے، اور زیادہ تر مفاصل میں یا ان کے آس پاس نئے احساس پیدا کر کے یا پرانے احساسات کو تیز کر کے ظاہر کرتا ہے۔ اگر ہم مفاصلی سطحوں کی ساخت یا باہمی عمل کا لحاظ کیا جائے تو یہ ظاہر ہوگا کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ سطحیں ذی حس ہیں، تو اس حسیّت کے عمل میں لانے کے لئے اس سے زیادہ مناسب حالات نہیں ہو سکتے، جتنے کہ ہر پھیلانے اور موڑنے

کے اندر ہوتے ہیں۔ بااین ہمہ افسوس ہے کہ اب تک ہم کو براہ راست شہادت دستیاب نہیں ہوتی اور ایسے مریضوں کا بیان دستیاب نہیں ہوا ہے، جن کے تندرست جوڑ اتفاقاً کسی چوٹ سے پھٹ گئے ہوں اور یہ معلوم ہوسکے کہ جب غضروف کو دبایا یا ملایا جاتا ہے تو اس وقت ان کو کس قسم کے ارتسامات کا تجربہ ہوتا ہے۔

براہ راست شہادت کے قریب جو شئے پہنچتی ہے، وہ پہلے پہل جہاں تک میں جانتا ہوں لیونسکی کے مضمون کے اندر ہے جو ۱۸۷۹ء میں شائع ہوا تھا۔ اس مشاہد کے پاس ایک مریض تھا، جس کی ٹانگ کا داخلی نصف حصہ بے حس تھا۔ جب یہ مریض کھڑا ہوتا تھا، تو اس کو اپنے پاؤں کی صورت کے متعلق ایک عجیب قسم کا دھوکہ ہوتا تھا، جو اس وقت جاتا رہتا تھا، جب وہ لیٹ جاتا تھا۔ وہ اپنے آپ کو یہی خیال کرتا تھا کہ کھڑے ہونے میں اس کے گھٹنے ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں۔ اگر بقول لیونسکی ہم مان لیں کہ جوڑ کا داخلی نصف حصہ بھی بے حس تھا تو اس کو جب جوڑ کی دونوں سطحیں ایک دوسرے پر دبتی ہوں گی، جوڑ کا خارجی نصف حصہ نہایت ہی وضاحت کے ساتھ محسوس ہونا چاہیے تھا، مگر ایسا ہی احساس اس کو اس وقت بھی ہونا چاہیے جب کبھی اس کی ٹانگ کو ایسی حالت میں کر دیا جائے کہ اسکے گھٹنے ٹکرانے لگیں۔ اس مریض کی حالت کے دیکھنے کے بعد لیونسکی کو بعض ایسے مریضوں کی حالت پر غور کرنے کا خیال ہوا، جو وضع جسمانی کی ناقص حس رکھتے تھے۔ انھوں نے ہر صورت میں یہ پایا کہ جب پاؤں کی انگلیاں ایک ہی وقت میں موڑی اور کھینچی جاتی ہیں (جس سے مفاصل کی سطحات علٰحدہ علٰحدہ ہوجاتی ہیں تو موڑنے کی مقدار کی تمام حس زائل ہوجاتی ہے، اس کے برعکس جب وہ موڑتے وقت پاؤں کی انگلی اندر کی طرف دباتا ہے تو مریض کو موڑنے کی حس بہت تیز ہوئی۔ اس کی وجہ ظاہر ہے، مفصلی دباؤ کے مصنوعی اضافے نے اعضا کی مرضی بے حسی کی کمی پوری کر دی۔

لیونسکی کے مضمون کے بعد ایک اہم اختیاری تحقیق اے گولڈشیڈر نے

کی ہے جس سے ہمارا خیال بالکل پایۂ توثیق کو پہنچ جاتا ہے۔ اس صابر مشاہد نے اپنی انگلیوں بازوؤں ٹانگوں کو ان کے مختلف جوڑوں پر انفعالی میکانیکی آلات کے ذریعے سے گردش دی، جو حرکت مرتسمہ کی رفتار اور زاویائی گردش کی مقدار دونوں کو درج کرتے جاتے تھے کسی قسم کا فاعلانہ عضلی انقباض نہیں ہوا۔ گردش کی اقل محسوس مقداریں کل حالتوں میں حیرت انگیز طور پر کم ہیں، کیونکہ ان کی مقدار انگلی کے سوائے باقی کل جوڑوں میں زاویہ کے ایک درجے سے بھی کم تھی مصنف کہتا ہے کہ اس قسم کے تغیرات آنکھ کے ذریعے سے مشکل سے محسوس ہو سکتے ہیں۔ جس قوت سے عضو کو گردش دی گئی اس کے نقطۂ عمل کے بدل دینے سے نتیجے میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوا۔ جب ٹانگ کو ایڑی کے ذریعے سے پکڑا گیا تو کولے کے جوڑ کی گردش اسی وضاحت کے ساتھ محسوس ہوئی جس طرح سے کہ یہ اس وقت محسوس ہوئی جب اس کو ران سے پکڑ کر گردش دی گئی۔ امالی تموجات سے جلد کے اندر جو بے حسی پیدا ہوئی، اس سے ادراک میں کسی قسم کا خلل واقع نہیں ہوا۔ اور نہ متحرک قوت کے جلد پر دباؤ کی کمی بیشی سے اس پر کچھ اثر کیا۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جوں جوں دباؤ کے متلازم احساسات کو مصنوعی بے حسی سے خارج کیا گیا اتنا ہی یہ زیادہ واضح ہو گیا۔ مگر جب خود جوڑوں کو بے حس کیا گیا تو ادراک حرکت دھندلا ہو گیا، اور زاویائی گردش کو بہت زیادہ کرنے کی ضرورت پڑتی تھی، تب جاکر کہیں اس کا ادراک ہوتا تھا۔ ان تمام واقعات سے بقول ہرگولڈشیڈر یہ ثابت ہوتا ہے، کہ محض مفاصلی سطحات ہی ان ارتسامات کا نقطۂ آغاز ہیں، جن کے ذریعے سے ہم کو اپنے اعضا کی حرکات کا فوراً ادراک ہوتا ہے۔

جب اس نتیجے کو جس پر کسی قسم کے اعتراض کی گنجائش نہیں ہے، انگلی کے سرے سے خط کھینچنے کے واقعہ پر عاید کر کے دیکھا جاتا ہے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ آخرالذکر کا جو ہم کو ادراک ہوتا ہے، اس سے عضلی حس کے نظریہ کی مطلقاً کوئی تائید نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ جب انگلی کا سرا خط کھینچتا ہے،

تو ہم کو اس کے راستے میں مختلف نقاط پر ان حسوں کے ذریعے سے جو ہم کو جوڑوں سے ہوتی ہیں، اس کے مقام کا احساس ہوتا ہے لیکن اگر واقعہ یہ ہے، تو پھر یہ پوچھتے ہیں کہ ہم کو شکل بنتی ہوئی خود جوڑ کے اندر کیوں محسوس نہیں ہوتی، بلکہ ایک بالکل ہی مختلف مقام پر کیوں محسوس ہوتی ہے۔ اور ہم کو یہ اس قدر بڑی کیوں معلوم ہوتی ہے حالانکہ یہ حقیقت میں اتنی بڑی نہیں ہوتی۔

میں ان سوالات کا جواب ایک اور سوال دریافت کر کے دیتا ہوں۔ ہم اپنے جوڑوں کو حرکت ہی کیوں دیتے ہیں ظاہر ہے کہ محض مفاصلی احساسات کے علاوہ کسی قیمتی شئے کے حاصل کرنے کے لئے۔ اور یہ زیادہ دلچسپ احساسات زیادہ تر متحرک حصہ کی جلد میں یا اس حصے میں پیدا ہوتے ہیں جس پر سے متحرک حصہ گذرتا ہے، یا آنکھ میں ہوتے ہیں۔ انگلیوں کی حرکات سے ہم کل حقیقی چیزوں کی شکل کا حال معلوم کرتے ہیں، جن سے ہم کو سابقہ پڑتا ہے، جن میں خود ہمارا جسم اور خارجی اشیا دونوں داخل ہیں۔ جن چیزوں سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے، ان میں سے ایک بھی جوڑ کے اندر واقع نہیں ہوتی ہے۔ ہر وہ شئے جس سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے، یا تو جلد کا حصہ ہوتی ہے، یا ایسی شئے ہوتی ہے جس کو ہم ہاتھ میں لے کر دیکھتے ہیں۔ اس طرح جو وسعتیں جلد کے ذریعے سے محسوس ہوتی ہیں اور جو وسعتیں نظر آتی ہیں، وہ ہمارے لئے اہم چیزیں بن جاتی ہیں اور انھیں سے ہم کو تعلق ہوتا ہے۔ ہر بار جب جوڑ حرکت کرتا ہے، اگرچہ اس وقت ہم نہ تو دیکھتے ہوں اور نہ جلد سے کسی شئے کو محسوس کرتے ہوں، اس سے جلد اور نظر کے وہ واقعات تازہ ہو جاتے ہیں جو اتنی حرکت کے مطابق تھے۔ اور یہ تصوری طور پر حرکت کے معنی کو یاد دلاتے ہیں، اور ذہن موجودہ علامت کو نظر انداز کر کے محض معنی کی طرف توجہ کرتا ہے۔ اس عمل میں خود جوڑ کی حس غائب نہیں ہو جاتی۔ بلکہ اس کی طرف اگر تھوڑی سی توجہ کی جائے تو یہ معلوم ہو جاتی ہے، اور اس کے وسیع معنی میں اس کی کل باریک خصوصیات چھپی ہوئی معلوم ہو جاتی ہیں۔ پس حقیقت یہ ہے کہ ذہن کے سامنے دو مکانی ادراک ہوتے ہیں،

جو شکل میں تو باہم مطابق ہوتے ہیں، مگر پیمانہ اور مقام کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور جن میں سے ہم چاہیں ایک کی طرف متوجہ کریں، یا دونوں کی طرف ایک ہی وقت میں یعنی اول تو مفاصلی مکان جس کو یہ محسوس کرتا ہے، اور دوسرے حقیقی مکان جو اس کی مراد ہوتے ہیں۔

مفاصلی مکانات نہایت خوبی کے ساتھ علامات کا کام دیتے ہیں اور یہ اس کی یہ وجہ ہوتی ہے، کہ ان میں خارجی حرکت کی تمام خصوصیات کے ساتھ مماثل تغیر کی استعداد ہوتی ہے۔ حقیقی دنیا میں نہ تو کوئی ایسی جہت ہوتی ہے، اور نہ کوئی فاصلے کی نسبت ہوتی ہے جس کے جواب میں مفاصلی گردش کی کوئی جہت یا وسعت نہ ہو۔ مفاصلی احساسات اور تمام احساسات کی طرح سے جگہ گھیرنے والے ہوتے ہیں۔ خاص احساسات داخلی طور پر اس طرح سے ایک دوسرے کے مقابل ہوتے ہیں، جس طرح سے مختلف جہتیں ایک ہی وسعت میں ایک دوسرے کے مقابل ہوتی ہیں۔ اگر میں اپنا بازو سیدھا کندھے کی طرف پھیلاتا ہوں، تو کندھے کے جوڑ کے گھومنے سے ایک قسم کی حرکت کا احساس ہوتا ہے۔ اگر میں اس کو سامنے کی طرف سیدھا کر لیتا ہوں تو اسی کندھے کے جوڑ سے مجھے حرکت کا دوسرا احساس ہوتا ہے۔ ان دونوں حرکتوں کے متعلق یہ محسوس ہوتا ہے، کہ یہ مکان میں ہوتی ہیں، ایک دوسرے سے ایک خاص کیفیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ کیفیت کی مخصوص حالت ایک خاص قسم کی جہت کے احساس پر کیوں نہ مشتمل ہو۔[۱] انفرادی طور پر جوڑوں کے احساسات اتنی ہی مختلف جہات میں اور آلات حرکت کیوں نہ ہوں! اس کی ہم کوئی توجیہ نہیں کر سکتے کہ ان کو ایسا کیوں ہونا چاہیئے۔ اس امر کے لیئے میں کوئی قرینہ پیش نہیں کرتا وہ ایسا نہیں کرتے، کیونکہ ہم اس کی توجیہ کبھی نہیں کر سکتے کہ ایک آلۂ حس سے وہ حس کیوں ہوتی ہے

---

[۱] ۔ بلا شبہ جہت اپنے ابتدائی تعقل ہیں۔ وہ جہت جس سے ہم اب تک بس یوں ہی ساواقف ہوئے ہیں اور جس کے متعلق ہم شاید اس سے زیادہ نہیں جانتے کہ یہ اس جہت سے جس کا کہ ایک لمحہ پہلے اسی طرح سے تجربہ ہوا تھا مختلف ہے۔

جو کہ اس سے ہوتی ہے۔

لیکن اگر مفاصل کے احساسات جہات اور وسعتوں کے احساسات ہوتے ہیں جو دوسرے کی نسبت سے ہوتے ہیں تو ائتلاف ان سے مفہوم کی چشمی یا جلدی اصطلاحات میں ترجمانی کرنے کے متعلق بہت کچھ سادہ ہوجاتا ہے۔ فرض کرو کہ کسی جوڑ کی حرکت ب ج اپنی مطلق مکانی قیمت اس جلدی احساس سے حاصل کرتی ہے، جس کو یہ ہمیشہ پیدا کرسکتی ہے۔ تو اسی جوڑ کی اس سے بڑی حرکت ا ب ج د کے متعلق زیادہ مکانی قیمت کا اندازہ ہوگا اگرچہ یہ کلیتہً جلدی تجربے میں کبھی ضم نہ ہوتی ہو۔ پس جہت کے فرق کے متعلق یہ ہے کہ اس قدر مفاصلی فرق = اس قدر جلدی فرق کے ہے لہذا زیادہ مفاصلی فرق = زیادہ جلدی فرق کے ہوگا۔ واقعہ یہ ہے کہ مفاصلی احساس کو نہایت خوبی کے ساتھ مختصر پیمانے پر ایسی حقیقت کے ایک نقشے کے مطابق سمجھ سکتے ہیں، جس کو تمثل حسب نشا کسی حسی امتداد کے مطابق کرلیتا ہے، جس کا اس کے ساتھ بھی اس کو کسی دوسرے طریق پر علم ہوتا ہے۔

جب مفاصلی احساس بجائے خود جذبی دلچسپی حاصل کرلیتا ہے (جو اس وقت ہوتا ہے، جب جوڑ میں سوزش یا تکلیف ہوتی ہے) تو ثانوی ذہنی انتقالات پیدا ہونے سے قاصر رہتے ہیں، اور حرکت جہاں ہوتی ہے، وہیں اپنے داخلی پیمانے کی مقدار پر محسوس ہوتی ہے[1]۔

[1] مذکورہ بالا بیان میں، میں نے بصری مکان کے ائتلافات کے متعلق مشکل ہی سے کچھ کہا ہے کیونکہ میں ایسا عمل بیان کرنا چاہتا تھا جو سکھوں اور اندھوں دونوں میں مشترک ہو۔ یہ بات قابل غور ہے کہ جب جوڑ حرکت کرتا ہے، اور انگلی کے سرے کے فاصلے کے برابر آگے کو نکل جاتا ہے، تو جس مکان کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، وہ کوئی خاص جلدی قطعہ معلوم نہیں ہوتا۔ سکھے کو جس شئے کا تمثل ہوتا ہے، وہ ایک بصری راستہ ہوتی ہے۔ اندھے کو جس شئے کا تمثل ہوتا ہے، وہ ایک جنبشی قسم کی تمثال ہوتی ہے۔ یہ بہت سے جلدی مکانات کا ایک انتزاع ہوتا ہے جس کی مقامی علامات ایک دوسرے کے اثر کو

مفاصلی احساس کی مقامیت ایسے مکان میں جس کا علم اس کے ساتھ ہی دوسری طرح (یعنی آنکھ یا جلد سے) بھی ہوتا ہے، اس کو عموماً احساس کی تحویل یا بے قاعدہ اظلال کہتے ہیں، سابقہ باب میں اس کے متعلق بہت کچھ کہہ چکا ہوں۔ مگر اب ہم کو ذرا زیادہ غور سے دیکھنا چاہیے کہ اس خاص مثال میں کیا ہوتا ہے۔ شروع میں تو یہ بتائے دیتے ہیں کہ مفاصلی احساس کا مافیہ ایک معروض ہوتا ہے، اور یہ بجائے خود ایک مقام ہے۔ اس کے لئے فرض کرو بازو میں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ دیکھی ہوئی یا پکڑی ہوئی بازو پہلے ہی سے ذہن کے لئے ایک معروض بن گئی ہوگی۔ اور اس کی جگہ کے ساتھ جو اس طرح سے معلوم ہوتی ہے اس جگہ کو ضم ہوجانا چاہیے جس کو جوڑ کا احساس پر کرتا ہے۔ لہذا یہ بات کہ آخر الذکر بازو میں محسوس ہو، اس کا دوسری شئے کی جگہ میں ایسا ہی اظلال ہے، جیسا کہ اس کا انگلی کے سرے میں یا بید کے سرے پر محسوس ہونا ہوسکتا ہے۔ لیکن جب ہم اظلال کہتے ہیں تو عموماً ہمارے ذہن میں یہاں کے مقابلے میں ایک وہاں کا تصور ہوتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مفاصلی احساس وہاں ہے تو پھر یہاں کیا شئے ہوتی ہے۔ یہاں وہ مقام معلوم ہوتا ہے، جس کو ذہن اپنے کل مشاہدے کے لئے انتخاب کرلیتا ہے۔ یہ عموماً تو سر میں کوئی جگہ ہوتی ہے، مگر کبھی کبھی حلق یا سینے کے اندر ہوتی ہے۔ یہ کوئی خاص طور پر مقرر مقام نہیں ہوتا بلکہ ایک حلقہ ہوتا ہے، جس کے کسی حصے سے یہ اپنے افعال پر توجہ کو بھیج سکتا ہے۔ ان حلقوں میں سے کسی سے تحویل ہونا عام قانون ہے، جس کے تحت ہم کو خود اپنی آواز

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ باطل کردیتی ہیں، اور اپنے بعد ایک عام وسعت کے احساس کے علاوہ اور کچھ نہیں چھوڑتیں۔ آگے چل کر ہم کو معلوم ہوگا کہ احساس کی مختلف مقامی خصوصیات کی مکانی مقدار کا انتزاع، جو اس کے ساتھ اس وقت بھی تھا جب یہ پہلی بار محسوس ہوا تھا، اندھوں اور سکھوں کے اکتسابی ادراکات میں بڑے پیمانے پر واقع ہوتا ہے۔

اپنے دانتوں کے ایک دوسرے سے مس اپنی انگلی کے سرے، زمین پر اپنی بید کی نوک یا اپنے بازو کے جوڑ میں حرکت کے قطب کا ادراک ہوتا ہے۔

مگر یہاں اور وہاں کے فصل کے محسوس ہونے کے لئے کل درمیانی مکان کو بھی معروض ادراک ہونا چاہیے۔ اس درمیانی مکان کا شعور جوڑ کے احساس کے بعد ہی سرے پر اظلال ہونے کی لازمی شرط ہے۔ جب یہ ہمارے جسمانی ریشوں سے پر ہوتی ہے (جیساکہ وہاں ہوتا ہے جہاں کہ اظلال صرف بازو یا انگلی کے سرے تک ہوتا ہے) تو ہم کو اس کی وسعت کا احساس اپنی آنکھ سے بھی ہوتا ہے، اپنی ٹٹولنے والی حسوں سے بھی ہوتا ہے، اور ران مقامی حسوں سے بھی ہوتا ہے، جو اس کے طول کو پر کرتی ہیں۔ جب یہ ہمارے جسم کی حدود سے تجاوز کر جاتی ہے، تو مقامی حسیں تو مفقود ہوتی ہیں، مگر ٹانگیں اور ہاتھ اور آنکھیں اس کے معلوم کرنے کے لئے کفایت کرتی ہیں۔ مثلاً فرض کرو میں ایسے احساس حرکت کے مقام کا تعین کرتا ہوں جو میرے بازو کے جوڑ میں بید کے سرے سے آتا ہے، جو ایک گز لمبی ہے۔ یا تو میں اس گز کو اس وقت دیکھ لیتا ہوں، جب میں بید کو فضا میں حرکت دیتا ہوں، اور اس وقت اس کا مرئی سرا اسی طرح سے میری حس کو جذب کر لیتا ہے، جس طرح میری دیکھی ہوئی بازو اس کو جذب کر لیتی۔ یا میں کور ہوں، اور بید کو ایسی شئے خیال کرتا ہوں، جو میرے بازو کے ساتھ مسلسل ہے، اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ میں نے بازو اور بید پر دوسرا ہاتھ پھیر کر دیکھا ہے، یا میں نے دونوں کو اپنے دھڑ اور ٹانگ پر دبا کر دیکھا ہے۔ اگر میں اپنے جوڑ کے احساس کو اور بھی دور تک اظلال کرتا ہوں، تو ایسا مکان کے واضح تمثل کے ذریعے سے نہیں، بلکہ مکان کے تعقل کے ذریعے سے کرتا ہوں۔ میں خیال کرتا ہوں "اس سے سہ گونہ دور" وغیرہ اور اس طرح مجھے ایک بعیدی راستے کی علامتی تمثال ہوتی ہے، جس کی طرف میں اشارہ کرتا ہوں[1]۔

[1] ذہن حسوں کے ایک نظام کو تصوری طور پر بڑا کرنا ایک عام بات ہے۔ نظر اس قسم کے

لیکن بعیدی مقام میں مفاصلی احساس کا جذب ہو جانا' اب اس کو جس طرح سے بھی سمجھا جائے' ان مختلف حسی معروضات کے جو ایک وقت میں ہماری توجہ کے لئے موجب دلچسپی ہوں' ایک شئے کے اندر ضم ہو جانے سے مختلف نہیں ہے جس کا چند صفحات پیشتر ذکر ہو چکا ہے۔

۲ - عضلی انقباض کے احساسات

اس کتاب کے پڑھنے والوں میں جو حضرات نفسیاتی کتب پر عبور رکھتے ہیں' ان کو اس بات کا احساس ہوا ہوگا' کہ ہم نے اب تک عضلی حس کا کوئی تذکرہ نہیں کیا۔ یہ لفظ نہایت ہی مبہم طور پر استعمال ہوتا ہے' اور اس کے اندر کل مقامی حسیں خواہ وہ ہمارے اعضا کی حرکت اور ان کے وضع و مقام کی ہوں' یا اس احساس کی ہوں' جس کو دماغ سے برآئندہ اخراج کے متعلق فرض کیا گیا ہے' داخل سمجھی جاتی ہیں۔ اس آخرالذکر احساس سے (آگے چل کر معلوم ہوگا) انکار کرنے کے لئے قوی دلائل ہیں۔ ہم نے ٹانگوں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ واقعات سے بھری پڑی ہے۔ دستی صنعتوں میں جہاں ایک کاری گر کو اس سے بڑا اوزار مل جاتا ہے' جس کا وہ عادی ہوتا ہے' اور اسے اپنی تمام حرکات کو اس کے مطابق کرنا پڑتا ہے' یا جہاں کہیں اس کو معروف قسم کی حرکات کو جسم کو غیر فطری طریق پر رکھ کر انجام دینا ہوتا ہے' یا جب ایک پیانو بجانے والے کو ایسا پیانو ملتا ہے جس کے پردے غیر معمولی طور پر چوڑے یا پتلے ہوتے ہیں' یا جب ایک شخص کو اپنے خط کو جلی یا خفی کرنا ہوتا ہے' تو ہم دیکھتے ہیں کہ کیسی تیزی کے ساتھ ذہن ایک ہی بار کل سلسلہ اعمال کو ایک مقررہ عدد سے ضرب دے لیتا ہے' اور اسے خود کو تفصیلات کی مزید مطابقت سے پریشان نہیں کرنا پڑتا۔

اور بازؤں کی حرکت کے مقامی احساسات کے کم از کم بڑے حصے کی تو مفاصلی سطحات کے ذریعے سے توجیہ کر دی ہے۔ جلد اور اوتار میں پھیلاتے اور سکڑتے وقت احساسات ہوتے ہوں گے۔ اور میرا خیال تو یہ ہے کہ غالباً خود ہمارے منقبض ہونے والے عضلات کی حسیں مکان کے متعلق ہمارے صحیح و قطعی حکم کے مرتب کرنے میں ایسا کوئی انجام نہیں دیتیں جیسا کہ ہماری دوسری حسیں انجام دیتی ہیں)۔ اس میں شک نہیں کہ عضلات ایک اہم کام انجام دیتے ہیں، مگر یہ اس بعیدی اثر کے ذریعے سے ہوتا ہے، جو ان کے انقباضات سے دوسری حسی سطحات پر مرتب ہوتا ہے، نہ کہ خود ان کی مقامی حسوں کے متہیج ہونے سے۔ بہ الفاظ دیگر عضلی انقباض مکانی ادراک کے پیدا کرنے میں صرف بالواسطہ کام کرتا ہے، اور اپنے ان اثرات کے ذریعے سے جو سطحات پر ہوتے ہیں۔ جلد اور شبکیہ میں یہ سطح پر مہیج کی ایک حرکت پیدا کر دیتا ہے۔ جوڑوں میں یہ سطحات کی ایک دوسرے پر حرکت پیدا کرتا ہے، اس قسم کی حرکت زیر بحث سطحات کے متہیج کرنے کا سب سے لطیف طریقہ ہوتی ہے۔ بلکہ شک تو اس بارے میں بھی ہوتا ہے کہ آیا اس قسم کی عضلی حسیت ان نسبتۃً فوری ہندسی ادراکات میں علامت کے طور پر ذیلی کام بھی انجام دیتی ہے جو اس کے ساتھ بظاہر اثرات انقباض کی حیثیت سے ہمیشہ ائتلاف رکھتے ہیں۔

اس خیال کی تائید میں بہت سے دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں۔

اول تو اولی طور پر یہ بہت ہی ناقابل قیاس معلوم ہوتا ہے، کہ اس قسم کے آلات جیسے کہ عضلات ہیں، ان سے ہم کو ایسے احساسات ہوں، جن کے تغیرات سے ان مکانوں سے کوئی صحیح نسبت ہو، جو ان کے انقباض کے وقت طے ہوتے ہیں۔ چنانچہ جے ای میولر کہتے ہیں کہ ان کے حسی اعصاب میں تہیج یا تو کیمیاوی یا میکانکی دباؤ سے ہوتا ہے، حالانکہ انقباضات باقی رہتے ہیں اور کسی حالت میں بھی تہیج اس وضع کے مطابق نہیں ہوتا جو عضو کی ہو جاتی ہے۔ عضلہ کی کیمیاوی حالت موجودہ انقباض پر

اس قدر مبنی نہیں ہوتی جس قدر کہ سابقہ کام پر مبنی ہوتی ہے۔ اور اس کا داخلی دباو اس مزاحمت پر جس کا سامنا کرنا پڑتا ہے، زیادہ مبنی ہوتا ہے، بہ نسبت اس کوتاہی کے جو پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا داخلی عضلی حسیں پر حجم دباؤ یا تکان کی ہوسکتی ہیں، اور ان سے اس راستے کے طول کا کوئی صحیح امتیاز نہیں ہوسکتا، جس میں حرکت ہوتی ہے۔

تجربی طور پر ہم اس قیاس کی بہت سے واقعات سے توثیق دیکھتے ہیں۔ بلیغ النظر اے ڈبلیو دولکمان کہتے ہیں۔

عضلی احساس سے حرکت کے وجود کی تو عمدہ شہادت ملتی ہے مگر اس کی وسعت یا جہت کے متعلق بلا واسطہ کوئی اطلاع مشکل ہی سے ملتی ہے۔ ہم کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ باطحہ طویل کے انقباضات باطحہ قصیر کے مقابلے میں وسیع حلقہ رکھتے ہیں۔ اور یہ کہ دو بینی نما عضلہ کے ریشے مخالف جہت میں منقبض ہوتے ہیں، ایسا واقعہ ہے جس کا محض عضلی احساس سے کوئی علم نہیں ہوتا۔ عضلی احساس عام حسوں کی اس قسم سے تعلق رکھتا ہے جو ہم کو ہماری داخلی حالتوں کا تو حال بتاتی ہیں، مگر خارجی اضافات کا حال نہیں بتاتیں۔ یہ مکان کا ادراک کرنے والے حاسوں میں سے نہیں ہے۔

ای ایچ ویبر نے اپنے مضمون (Tastsim) (حس لمس) میں اس واقعے کی طرف توجہ دلائی ہے کہ عضلی حرکات اتنی بڑی اور قوی جتنی کہ شکم کی ہوتی ہیں مسلسل ہوتی رہتی ہیں، اور ہم کو ان کا بطور حرکت ادراک نہیں ہوتا ہے۔

جی ایچ لیوس بھی یہی کہتے ہیں۔ جب ہم اپنی عضلی حسوں کو حرکات فی المکان خیال کرتے ہیں، تو اس کی یہ وجہ ہوتی ہے، کہ ہم نے اپنے تمثل میں ان کے ساتھ ایک ایسی حرکت راسخ کرلی ہے، جو ایسی سطح پر ہوتی ہے، جو اس کے ساتھ ہی محسوس ہوتی ہے۔

"چنانچہ جب ہم سانس لیتے ہیں تو پسلیوں اور شکم کے عضلات

منقبض ہوتے ہیں۔ چونکہ ہم سینہ کو پھیلتے ہوئے دیکھتے ہیں، اس لئے ہم خیال کرتے ہیں کہ یہ حرکت ہے، اور اس کو ایسا ہی خیال کر سکتے ہیں۔ مگر خود شکم تو نظر نہیں آتا اس لئے جو شخص عضویات سے واقف نہیں، وہ کبھی یہ خیال نہیں کرتا کہ یہ بھی حرکت کرتا ہے، بلکہ جب عضویاتی کہتا ہے کہ ہر بار سانس لیتے وقت شکم حرکت کرتا ہے، تو اس وقت بھی جن لوگوں نے اس کو نیچے کی طرف حرکت کرتے نہیں دیکھا ہے، اس کو اوپر کی طرف حرکت کرتا ہوا خیال کرتے ہیں کیونکہ سینہ اوپر کی طرف حرکت کرتا ہے"

خود مجھے ایک تجربہ ہوا ہے، جس سے اس خیال کی تائید ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ برسوں سے جمائی لیتے ہوئے مجھے گلے کے حلقے میں ایک بڑی گول چکنی حس ہوتی ہے، جو جمائی کے علاوہ اور کسی شئے کی علامت نہیں ہے، لیکن جس سے (اگرچہ اس پر مجھے اکثر تعجب ہوا ہے) میرا ذہن کسی شئے کی حرکت کی طرف کبھی منتقل نہیں ہوا۔ غالباً متعلم اپنے تجربے سے سمجھ گیا ہوگا کہ کونسا احساس میری مراد ہے۔ اس کی خارجی علت مجھے اس وقت تک معلوم نہ ہوئی جب تک میرے شاگردوں میں سے ایک نے اس کو نہیں بتایا۔ اگر جمائی لیتے وقت ہم آئینہ میں دیکھیں تو جس وقت یہ احساس ہوتا ہے، اس وقت ہم کو یہ نظر آئے گا کہ کوا اپنے داخلی عضلات کے انقباض سے اٹھتا ہے ان عضلات کا انقباض اور حلقی پردۂ رطوبت کے دباؤ سے یہ احساس ہوتا ہے۔ مجھے ابتداءً اس بات پر حیرت ہوئی کہ یہ احساس ہوتا تو اتنے چھوٹے سے عضو سے ہے مگر اس قدر بڑا حجم معلوم ہوتا ہے۔ اب دلچسپ بات یہ ہے کہ جو نہی مجھے آنکھ کے ذریعے سے اس کی خارجی مکانی اہمیت معلوم ہوئی تو میں نے ذہنی طور پر اپنے آپ کو یہ محسوس کرنے کے قابل پایا کہ یہ حرکت ایک جسم کی اوپر کی طرف کو ہے، اور یہ کوّے کے قریب ہوتی ہے۔ اب جب کبھی مجھے یہ حس ہوتی ہے تو میرا تخیل گویا اس کے اندر رہتے ہوئے کوّے کی تمثال کو داخل کر دیتا ہے۔ اور یہ تمثال کو آسانی کے ساتھ اور بالکل فطری طور پر جذب کر لیتا ہے۔ مختصر یہ کہ مجھے ایک

عضلی انقباض سے ایسی حس ہوئی جس کی میں چالیس سال تک حرکی معنی میں ترجمانی کرنے سے قاصر رہا۔ اور جس سے آنکھ کی دو جھلکوں نے مجھے ہمیشہ کے لئے واقف کر دیا۔ مجھے تو اس کے بعد اس واقعے کے لئے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں ہے کہ عضلی انقباض کا بہ حیثیت حرکت فی المکان کے بلا واسطہ ادراک ہونا ضروری نہیں۔

اب ان عضلات کے انقباض کو لو جن سے ڈھیلے گردش کرتے ہیں۔ اکثر مصنف یہ فرض کرتے ہیں کہ ان کا احساس ہمارے ادراکات وسعت میں اہم کام انجام دیتا ہے۔ دو چیزوں کے مابین جو فصل نظر آتا ہے، اس کے معنی ان مصنفین کے نزدیک اس مقدار انقباض کے علاوہ نہیں ہیں جس کی ضرورت قعر کو ایک شئے سے دوسری شئے تک لے جانے کے لئے ہوتی ہے۔ لیکن آنکھیں بند کر دو اور خود انقباضات کی طرف توجہ کرو (اگرچہ ان کے ساتھ ڈھیلے کی سطح کی لطیف حسیں بھی ہوں، جو پپوٹوں کے نیچے گھومنے سے ہوتی ہیں) تو تمھیں یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا کہ ان کے مکانی معنی بہت ہی مبہم معلوم ہوتے ہیں۔ آنکھوں کو بند کر کے ڈھیلوں کو حرکت دو تو تم کسی صحت کے ساتھ یہ نہیں بتا سکتے کہ جب آنکھیں کھولو گے تو کون سی شئے نظر آئے گی[1] علاوہ بریں اگر ہمارے آنکھ کے عضلے کے انقباضات مرئی وسعت کا احساس پیدا کرنے میں کوئی اہم کام انجام دیتے ہیں، تو ہم کو ایک فطری دھوکہ ہونا چاہیے تھا، جس کا کوئی پتہ نہیں ہے۔ چونکہ عضلات

---

[1] ووڈ کلان آپٹک صفحہ ۱۸۹ اس کا ہیرنگ کے قول سے بھی مقابلہ کرو جو کہتا ہے کہ خود میں تمثالات مابعد کو اس طرح سے متحرک نہیں کر سکتا کہ اپنی آنکھوں کو بند کر کے ان کو ان حلقوں میں گردش دوں۔ اور فاصلے کی حس میں احساسات انعطاف بالکل غیر ضروری معلوم ہوتے ہیں (بائی ٹراگے کر فزیالوجی طبع ۱۸۶۱ صفحہ ۱۳۱ تا ۱۴۱۔ ہیلم ہولٹز بھی عضلات انعطاف سے سہ ابعادی حس میں بہت کم حصہ منسوب کرتا ہے۔ (فزیولاجک اپٹک صفحہ ۶۴۹ تا ۶۵۹۔

کے اندر ڈھیلے کو انتہائی غیر فطری حالتوں میں گردش دینے سے احساسات
غیر تناسب طور پر شدید ہوتے ہیں، لہٰذا ساحت نظر کے انتہائی حاشیہ پر
جتنے مقامات ہوتے ہیں، ان کو مرکز سے اس سے دور معلوم ہونا چاہیے
جتنے کہ یہ درحقیقت ہوتے ہیں۔ کیونکہ تقریباً ان تک بغیر اس احساس کے
جو حقیقی گردش کی اعتبار سے زیادہ ہوتا ہے نہیں پہنچ سکتے۔[۵] جب ہم

۵۔ مقابلہ کرو ولیس کی کتاب فزیولاجک اسٹوڈین (۱۸۸۵) کے صفحہ ۸۱کا اور دوسرے
دلائل کا جو صفحات ۲۱ تا ۲۷ میں ہیں۔ اس امر کی سبب سے قرین قیاس وجوہ کہ ڈھیلے
کے عضلات کے انقباضات اور اک وسعت میں اصل عامل ہیں، وہ ہیں جو ونٹ نے اپنی
عضویاتی نفسیات جلد دوم صفحہ ۹۶ تا ۱۰۰ میں بیان کئے ہیں۔ یہ بعض مستقل غلطیوں سے
ماخوذ ہیں جو ہمارے خطوں اور زاویوں کے اندازے میں ہوتی ہیں۔ مگر ان سب کی
مختلف تعبیریں ہوسکتی ہیں۔ میرا مسودہ مطبع میں جا رہا تھا ہی رہا تھا منسٹر برگ کی کتاب

Beitrage Zur experimentallen Psycologie Heft.

مجھ تک پہنچی، اس کے اندر جو مکان کی پیمائشیں درج ہیں، ان سے مصنف کے
نزدیک یہ ثابت ہوتا ہے کہ عضلی دباؤ کا احساس ہماری نظر کی وسعت میں اصل
عامل ہے۔ چونکہ منسٹر برگ ساڑھے تین سال تک ان خطوط کی لمبائی کا مقابلہ کرتے رہے ہیں،
جو مختلف وضعوں سے دیکھنے سے نظر آتی ہے، اور چونکہ انھوں نے بیس ہزار مشاہدات
سے اوسط نکالا ہے، اس لئے ان کے نتیجے کو بہت احترام کے ساتھ سننا چاہیے۔ مختصراً وہ
نتیجہ یہ ہے کہ قد و قامت کے متعلق ہمارے احکامات ان احساسات حرکت کے شدید مقابلے پر
مبنی ہوتے ہیں، جو ہمارے ڈھیلے کے عضلات میں اس وقت پیدا ہوتے ہیں، جب ہم
فاصلے پر نظر ڈالتے ہیں، اور روشنی کی حسوں کے ساتھ مل جاتے ہیں (صفحہ ۱۴۲)۔ جن واقعات پر
نتیجہ مبنی ہے، وہ بعض مستقل غلطیاں ہیں جن کو منسٹر برگ نے اس اعتبار سے معلوم کیا ہے کہ
معیار یا دیا ہوا وقفہ اس وقفے کے جس کے مساوی اس کو بتانا ہوتا تھا، داہنی طرف
ہو یا بائیں طرف ہو، اوپر کو ہو یا نیچے کو ہو، یا اس سے بھی زیادہ کوئی پیچیدہ نسبت
رکھتا ہو۔ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ وہ تمام غلطیوں کو تفصیل کے ساتھ نہیں بتا سکتا، اور یہ کہ ہم

کل جسم کے عضلات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہم ان میں بھی اسی قسم کا ابہام پاتے ہیں۔ گولڈ شیڈر کا مشاہدہ ہے کہ ایک عضو کی جوڑ کے قریب کم سے کم ادراک شدہ گردش جب حرکت فعلی یا عضلی انقباض سے پیدا کی گئی تھی تو اس سے کم نہ تھی جتنی کہ یہ اس وقت تھی جب انفعالی ارتسام کے ذریعے سے پیدا کی گئی۔[۱] جب محض جوڑ کو برقی اثر کے ذریعے سے بے حس کیا گیا تو

---

[۱] Archiv f (Anat. u) Pysiol. طبع ۱۸۸۹ صفحہ ۳۴۲

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ایسے نتائج کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں، جو حیرت انگیز اور سلجھنے کے ناقابل معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ ہم ان عناصر کی تحلیل نہیں کر سکتے جو اس پیچیدہ حس کے اندر ہوتے ہیں جو ہم کو ہوتی ہے لیکن اس تمام واقعے کے متعلق وہ بالکل کوئی شبہ نہیں رکھتا کہ جب آنکھیں جمی ہوئی ہوتی ہیں تو ان کی حرکتیں اور ان کی وضع و مقام کا احساس نظری مکانات کے انداز ے میں اس قدر فیصلہ کن اثر رکھتے ہیں، کہ غلطیوں کی سوائے احساسات حرکت اور حاسے کے اندر ان کی محاکات کے علاوہ اور کسی شئے سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ (صفحہ ۱۶۲ و ۱۶۷) ایک شخص کی رائے کے متعلق ایسی حالت میں شک کرنا کہ تمھیں اس کا سا تجربہ نہ ہوا ہو، زیادتی ہے۔ بایں ہمہ بعض باتیں ایسی ہیں جن کی وجہ سے بھی ہر منسٹر برگ کے نظریئے کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کر سکتا۔ مثلاً انھوں نے یہ رجحان پایا کہ جو وقفے داہنی طرف کو ہوتے تھے ان کا کم اندازہ ہوتا تھا، اور جو بائیں طرف ہوتے تھے، ان کا زیادہ اندازہ ہوتا تھا۔ اس کی وہ کمال ذہانت سے اس طرح سے توجیہ کرتے ہیں کہ یہ ہمارے پڑھنے کی عادت کا نتیجہ ہے جس کی بنا پر ہم بائیں طرف سے داہنی جانب خط مستقیم میں آنکھوں کو زیادہ آسانی سے حرکت دے سکتے ہیں، برخلاف اس کے داہنے سے بائیں طرف دیکھنے میں صفحے پر خطوط منحنی میں حرکت کرنی ہوتی ہے۔ جب ہم وقفات کو خطوط مستقیم کی صورت میں ناپتے ہیں تو داہنی جانب سے بائیں جانب ناپنے میں زیادہ عضلی کوشش صرف کرنی پڑتی ہے، اس لئے جو وقفہ بائیں جانب کو ہوتا ہے وہ ہم کو اس سے زیادہ طویل معلوم ہوتا ہے، جتنا کہ یہ در اصل ہوتا ہے۔ اب میں ہر منسٹر برگ کے مقابلے میں برسوں پہلے سے پڑھتا ہوں، مگر مجھ سے غلطی دوسری جانب ہوتی ہے۔

شعور حرکت اس قدر کند ہو گیا کہ یہ بات واضح ہو گئی کہ احساس انقباض وسعنوں کے لطیف امتیاز کے لئے کبھی کام نہیں دے سکتا۔ بعض اور نتائج سے گولڈ شائڈر کو یہ معلوم ہوا کہ یہ صریح امتیازات کے لئے بھی استعمال نہیں ہوتا، مگر ان نتائج کے یہاں تفصیلاً نقل

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مجھے داہنی طرف کا وقفہ زیادہ طویل معلوم ہوتا ہے' علاوہ بریں ہر منسٹر برگ مقعر عینک لگاتے ہیں' اور اس عینک میں سے اپنے سر کو جما کر انھوں نے دیکھا ہوگا۔ ممکن ہے کہ بعض غلطیاں تمثال کے بگڑ جانے کی بنا پر ہوتی ہوں' کیونکہ آنکھ شیشے کے وسط میں سے نہیں بلکہ پہلو کی طرف سے دیکھ رہی تھی۔ مختصر یہ کہ ان تمام قیاسات کے ہوتے ہوئے جو عضلی انقباض کے بطور رطول کے محسوس ہونے کے خلاف ہم بیان کر آئے ہیں، میرے خیال میں ہر منسٹر برگ کے نتائج کی ایسی توجیہیں ہو سکتی ہیں جو ان کی فراست سے بھی نظر انداز ہو گئی ہیں۔ میرے خیال میں جب تک دوسرے مشاہدین اُن کی تصدیق نہ کریں۔ اس وقت تک یہ قابلِ تسلیم نہیں ہیں۔ خود مجھے اس کے متعلق شک نہیں ہے کہ ہمارا بصری وسعت کا احساس متلازم عضلی احساس سے متغیر ہو سکتا ہے۔ باب ۲۱ میں ہم نے اس قسم کے تغیرات کی بہت سی مثالیں دیکھیں تھیں۔ ان میں ایک عصبی عمل سے دوسرے میں یا تو خلل واقع ہوتا تھا' یا ایک دوسرے کا معاون ہو جاتا تھا۔ مجھے اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ عضلات یا پپوٹوں کے تموجات جو اسی وقت آتے ہیں جب کہ شبکی ارتسام آتا ہے اس کو اسی طرح سے بڑا کیوں محسوس نہیں کرا دیتے جس طرح سے شبکی ہیجان کی شدت کی زیادتی اس کو بڑا محسوس کرا دیتی ہے' یا جس طرح سے سطح منتہیہ کی وسعت کی زیادتی سے رنگ تیز معلوم ہونے لگتا ہے یا جلدی سطح میں سطح منتہیہ کی زیادتی سے اس کی حرارت زیادہ معلوم ہونے لگتی ہے' یا جس طرح سے (ادیبر کے اختبار میں) ڈالر ٹھنڈک سے زیادہ وزنی محسوس ہونے لگا تھا۔ لیکن یہ عضویاتی طریقہ ہے۔ اور جو چیز بڑی محسوس ہو گی وہ بہر حال شبکی تمثال ہو گی۔ اگر میں منسٹر برگ کا مطلب سمجھتا ہوں' تو یہ اس سے بالکل مختلف ہے' بڑائی عضلی احساس سے متعلق ہوتی ہے اور شبکی احساسات سے محض ائتلاف رکھتی ہے۔

کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا عام نتیجہ یہ ہے کہ ہم اپنی حرکات کو محض اپنی مفصلی سطحات پر محسوس کرتے ہیں اور ہمارے عضلی انقباضات شاید ہی کبھی اس قسم کے ادراک کا باعث ہوتے ہیں۔[۲]

میں جس نتیجے پر پہنچا ہوں وہ یہ ہے کہ عضلی حس کو پھر اسی ادنیٰ حیثیت پر آجانا چاہیے جس سے اس کو چارلس بیل نے اٹھایا تھا، اور اس کا نفسیات میں ادراک مکان کے اہم آلہ کی حیثیت سے ذکر نہ ہونا چاہیے جو اتنے عرصے سے ہوتا چلا آرہا ہے۔

قبل اس کے کہ یہ مطالعہ کریں کہ آنکھ کے ذریعے سے کس قدر مکان کا ادراک ہوتا ہے ہم کو اس امر پر غور کرنا چاہیے کہ نابینا کو مکان کا کس قدر علم ہوتا ہے اور ہم اس کے متعلق کیا معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن اس سے پہلے ہمیں گذشتہ صفحات کے نتائج پر ایک نظر ڈال لینی چاہیے۔ اور خود سے ایک بار پھر یہ سوال کرنا چاہیے کہ آیا باقاعدہ مکانی ادراکات کے لئے ان قوتوں کے علاوہ ذہنی قوتوں کی ضرورت ہوتی ہے جن کا اظہار معمولی عقلی اعمال میں ہوتا ہے۔ میرے نزدیک تو ظاہر ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے ابتدائی حسوں کے اندر مکانی جرم موجود ہوتا ہے، تو امتیاز ائتلاف جمع ضرب تقسیم ایک جنس تمثالات میں امتزاج یکساں چیزوں میں ایک کے بجائے دوسرے کو رکھنا، انتخابی تاکید اور غیر دلچسپ تفصیلات سے انتزاع ہم میں کل وہ مکانی ادراکات پیدا کرا دینے کے لئے کافی ہیں، جن کا ہم نے اب تک مطالعہ کیا ہے، اور ان کو کسی پر اسرار ذہنی کیمیا یا قوت ترکیب کے پیدا کر دینے کی ضرورت نہیں ہے جس سے وہ عناصر پیدا ہوں، جو اصل معطیات احساس میں مفقود ہیں۔ اس بات کو پوری طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ حقیقی مکان میں کوئی نشان کوئی بھول کوئی نقطۂ پرکار ایسا نہیں ہے،

---

[۱] ایضاً صفحہ ۴۹۶۔

[۲] ایضاً صفحہ ۴۹۷ گولڈشائیڈر کا خیال ہے کہ ہم کو عضلات سے مزاحمت کا بھی احساس نہیں ہوتا اس کا مدار بھی مفصلی سطحات پر ہے اور وزن کا احساس رباطات سے ہوتا ہے۔ ایضاً صفحہ ۵۱۴

جو ہمارے احساسات میں سے ایک نہ ہو، جس کا تجربہ یا تو براہ راست احضار کی صورت میں ہوا ہو۔ یا جس کی طرف دوسرے احساس نے ذہن منتقل کر دیا ہو جو اس کی علامت کے طور پر محسوس ہوتا ہے، بعض حسوں کو محض علامات قرار دینے اور بعض کو اصل حقائق تک بلند کرنے سے ہم اپنے ابتدائی ارتسامات کی سلوٹوں کو صاف کر دیتے ہیں، اور شئے پہلے بے ترتیب انبار تھی اس کو ایک ترتیب مجموعہ بنا دیتے ہیں۔ لیکن اس مرتب مجموعے اور اس پریشان انبار کے مافیہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ دونوں قطعی طور پر حسی ہوتے ہیں۔

اندھوں کو ادراک مکان کیونکر ہوتا ہے

نابینا جو حقیقی مکان تعمیر کرتا ہے، وہ سمکھے انسان کے مکان سے زیادہ تر اس باب میں مختلف ہوتا ہے، کہ اس میں ترکیب زیادہ عمل کرتی ہے، اور تحلیل کا عمل نسبتہً دبا ہوا رہتا ہے۔ سمکھے بچے کی آنکھیں کل کمرے کو ایک دم میں دیکھتی ہیں، اور اس میں امتیازی توجہ اشیا کو علٰحدہ علٰحدہ بصری طور پر تمیز کرنے سے پہلے پیدا ہونی چاہیے۔ اس کے برعکس نابینا بچے کو اپنے کمرے کی تمثال ان اجزا کو جنھیں وہ جستہ جستہ کر کے جاننا سیکھتا ہے، جوڑ کر قائم کرنی پڑے گی۔ اپنی آنکھوں سے ہم ایک ایسے منظر کو ایک نظر میں فوراً محسوس کر سکتے ہیں، جس کو نابینا ذرا اذرا سا کر کے شاید ہفتوں میں محسوس کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ مگر جو مکان ہماری حد نظر سے متجاوز ہوتے ہیں، اس میں ہماری اور اس کی حالت بالکل ایک ہوتی ہے۔ ہم سمندر کا بحیثیت مجموعی ذہنی طور پر اس ارتسام کو جمع کر کے خیال کرتے ہیں، جو ہم کو کسی ایک لمحے میں سمندر سے ہوتا ہے۔ نیویارک اور سان فرانسسکو کے مابین جو فاصلہ ہے، اس کا یہ کہہ کر اندازہ کیا جاتا ہے کہ یہ اتنے دن کا سفر ہے۔ اور زمین سے سورج کے فاصلے کے متعلق یہ کہا جاتا ہے، کہ یہ زمین کے قطر سے اتنے گنا ہے وغیرہ اور اس سے بڑے فاصلوں کے متعلق کی تو ہم قطعاً کوئی بصری تمثال

رکھتے ہی نہیں، بلکہ صرف عددی علامات سے کام لیتے ہیں۔
لیکن اکثر اوقات علامت سے ہم کو ادراک کا جذبی اثر حاصل ہوجاتا ہے۔ اس قسم کی ترکیبیں جیسے مثلاً آسمان کی لامتناہی بلندی، سمندر کی بے پایاں وسعت تمثل کے بہت سے اندازوں کا خلاصہ ہیں اور ان سے عظیم الشان افق کا مفہوم متصور ہوتا ہے۔ یہی حال اندھوں کا معلوم ہوتا ہے۔ وہ ذہنی طور پر حرکت کرنے کی واضح حسی آزادی کو کئی گونہ کردیتے ہیں، اور ان کو وسیع تر آزادی کی حس ہوجاتی ہے۔ اس لئے نابینا اپنی افق کے شعور سے خالی کبھی نہیں ہوتے۔ وہ سفر سے لطف اندوز ہوتے ہیں، خصوصاً جب ان کے ساتھ ایسا رفیق بھی ہو، جو گذرنے والی چیزوں کو بیان بھی کرتا جاتا ہو۔ میدانوں میں وہ وسعت کو محسوس کرتے ہیں، اور گھاٹیوں میں وہ اپنے آپ گھرا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ اور ایک اندھے نے مجھ سے بیان کیا کہ میرے خیال میں پہاڑی کی چوٹی پر جس قدر میں لطف اندوز ہوتا ہوں، اتنا بہت کم لوگ ہوسکتے ہوں گے۔ نابینا جب کسی مکان یا کمرے میں داخل ہوتا ہے، تو اس کو اپنی اور اپنے قدموں کی آواز سے جو ارتعاشات محسوس ہوتے ہیں، اس سے اس کی وسعت، اور کسی حد تک اس کی ترتیب کا احساس ہوجاتا ہے۔ یہاں پر وہ لمسی حس، جس کا صفحہ ۴۰ پر ذکر ہوچکا ہے مدد کرتی ہے، اور ممکن ہے لمسی حسیت کی اور اشکال بھی مدد کرتی ہوں، جن کا ہنوز علم نہیں ہوا۔ مسٹر ڈبلیو ہینکس لیوی مصنف (Blindness & the blind) اپنی ادراکی قوتوں کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔

"گھر کے اندر رہوں یا گھر سے باہر کھلی فضا میں چلتا ہوں یا ٹھہرا ہوا ہوں، اگرچہ میں بالکل اندھا ہوں، مگر جب میں کسی چیز کے مقابل ہوتا ہوں، تو بتا سکتا ہوں، کہ آیا یہ لمبی ہے یا چھوٹی ہے، پتلی ہے یا موٹی ہے۔ میں اس کو بھی معلوم کرسکتا کہ آیا یہ ایک شے ہے، یا ایک مسلسل جنگلہ ہے، اور جنگلہ بھی شہتیروں کا ہے یا تاروں کا ہے۔ اکثر اوقات یہ بھی

بتا سکتا ہے کہ لکڑی کا جنگلہ ہے یا اینٹ یا پتھر کی دیوار ہے، یا گھنی جھاڑی ہے۔ عموماً میں ایسی چیزوں کو محسوس نہیں کر سکتا جو میرے کندھے سے بہت نیچے ہوتی ہیں، مگر بعض اوقات بہت پست چیزیں بھی محسوس ہو جاتی ہیں۔ اس کا مدار اشیا کی نوعیت یا فضا کی غیر معمولی حالت پر ہے۔ امواج ہوائی کا اس قوت سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہوا کی حالت سے یہ قوت براہ راست متاثر نہیں ہوتی۔ حاسۂ سماعت کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ جب زمین پر گہری گہری برف پڑی ہوتی ہے، اس وقت چیزیں زیادہ واضح طور پر محسوس ہوتی ہیں اگرچہ پاؤں کی چاپ سنائی نہیں دیتی۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا مجھے ادراک چہرے کی جلد میں سے ہوتا ہے، اور ارتسامات فوراً دماغ کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں۔ میرے جسم میں صرف چہرے کو یہ قوت حاصل ہے۔ اس کی میں نے مناسب اختبارات کے ذریعے سے تحقیق کر لی ہے۔ کانوں کے بند کر لینے سے اس میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا، لیکن اگر میں اپنے چہرے کو موٹی نقاب سے ڈھک لوں، تو یہ بالکل ضائع ہو جاتی ہے۔ حواس خمسہ میں سے کسی حاسہ کو اس قوت کے وجود سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور جن حالات کا میں اوپر تذکرہ کر چکا ہوں وہ مجھے اس غیر معلوم قوت کو ادراک وجہی کے نام سے موسوم کرنے پر آمادہ کرتے ہیں .... بازار میں سے گزرتے وقت میں مکانوں اور دوکانوں میں امتیاز کر سکتا ہوں، بلکہ دروازوں اور کھڑکیوں وغیرہ میں بھی تمیز کر سکتا ہوں اور یہ بھی بتا سکتا ہوں کہ آیا دروازے کھلے ہیں یا بند ہیں۔ جب کھڑکی مسلم شیشے کی بنی ہوتی ہے تو اس کا بہ نسبت اس حالت کے جب یہ شیشے کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کی بنی ہوتی ہے معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شیشہ حس کے لیے یا کم از کم اس حس کے لیے، جو اس حاسہ سے خاص طور پر تعلق رکھتی ہیں غیر موصل ہے۔ جب چہرے سے نیچے کی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے، تو ایسا معلوم ہوتا کہ حس شے سے چہرے کے بالائی حصے کی طرف

آڑے خط کی صورت میں آتی ہے۔ میں نے فارسٹ لین اسٹیفرڈ میں ایک دوست کے ساتھ ٹہلتے وقت ایک جنگلے کی طرف اشارہ کرکے بتایا تھا، جو سڑک اور کھیت کے مابین حد فاصل تھا کہ یہ جنگلا میرے کندھوں کی برابر اونچا نہیں ہے"۔ اس نے اس کی طرف دیکھا اور کہا نہیں یہ تمہارے کندھوں سے زیادہ بلند ہے۔ لیکن ہم نے آخرکار دونوں کو ناپا اور معلوم ہوا کہ وہ میرے کندھوں سے تین انچ نیچا ہے۔ جس وقت میں نے یہ بات کہی تھی، اس وقت میں جنگلے کے تہیتروں سے تقریباً چار فٹ کے فاصلے پر تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس مثال میں وجہی ادراک نظر سے زیادہ صحیح ثابت ہوا، جب احاطے کا نچلا حصہ اینٹوں کا اور بالائی حصہ لوہے کی سلاخوں کا ہوتا ہے تو اس وقت یہ بات معلوم ہو جاتی ہے، اور وہ خط جس پر دونوں ملتے ہیں آسانی سے محسوس ہو سکتا ہے۔ بلندیوں کی بے قاعدگیاں اور دیوار کے نکلے ہوئے اور دبے ہوئے حصے بھی محسوس ہو سکتے ہیں"۔

مسٹر لیوی کے نزدیک چہرے کے ذریعے سے دیکھنے کی یہ قوت کُہر سے کم ہو جاتی ہے مگر معمولی تاریکی سے کم نہیں ہوتی۔ ایک زمانے میں وہ یہ بتا سکتے تھے، کہ اس وقت مطلع ابر آلود ہے یا نہیں مگر اب ان میں سے یہ قوت زائل ہو گئی ہے، اور بعض ایسے نابینا اشخاص کا ان کو علم ہے جن میں اس وقت بھی یہ قوت موجود ہے، دخان کائی کے ان اثرات کے نتائج سے ایسا خیال ہوتا ہے کہ اس ادراک کا باعث حرارت کے وہ تغیرات ہو سکتے ہیں جو اشیا سے خارج ہوتی ہے، ایک نابینا صاحب مسٹر کلبر جو جنوبی بوسٹن میں پرکنس انسٹی ٹیوشن میں معلم ہیں، ان کی نسبت بیان کیا جاتا ہے، کہ ان میں یہ قوت غیر معمولی ہے، مگر ان کے چہرے کی نسبت یہ ثابت ہوا ہے کہ ان کی جلد میں حرارت و برودت کے امتیاز کی قابلیت معمولی اشخاص سے کچھ زیادہ نہیں ہے۔ خود وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ ان کے کانوں کو اس قوت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مگر کانوں کو جب اس طرح بند کیا گیا کہ ان سے کسی قسم کا ادراک ممکن نہ رہا تو اس سے ثابت ہوا کہ ان کا پہلا خیال غلط تھا۔

بہت سے نابینا یہ کہتے ہیں کہ اس قوت سے کانوں کو بہت تعلق ہے۔
اس میں شک نہیں کہ ہماری نسبت نابینا اشخاص کی ذہنی زندگی میں آواز بہت اہم کام انجام دیتی ہے۔ سیر کرنے میں دور و نزدیک کی آوازوں کے تغیرات سے ان کو بہت دلچسپی ہوتی ہے۔ اور ان کے فاصلے کا اور اشیا کے ایک بعیدی مقام سے دوسرے بعیدی مقام میں متحرک ہونے کا تمثل بڑی حد تک اس پر مشتمل ہوتا ہے کہ ایک قسم کی آوازی کیفیت نقل مقام سے کس طرح سے متاثر ہوتی ہے۔ یہ بات یقینی ہے کہ نیم دائری نالی کے احساسات ہماری طرح نابینا اشخاص میں بھی بڑی حد تک نقاط پرکار اور بعید نقطوں کے فاصلے کی جہت کا تعین کرتے ہیں۔ ہم ان کی طرف اس قسم کے احساسات سے روانہ ہوتے ہیں، اور جتنی جہات ہوتی ہیں اتنے ہی مختلف احساس ہم کو ہوتے ہیں[1]۔

جس بات میں کسی قسم کی نظری دشواری پیش آتی ہے وہ روانہ ہونے کے بعد مکان میں جہت کی تطویل ہے۔ دس صفحے پہلے ہم نے بیان کیا تھا کہ جلد سے باہر استرداد کے ہونے سے یہ ضروری ہے کہ جلد کا متعلقہ حصہ اور اس سے بعد کا مکان کسی دوسری حسی سطح کے لئے ایک مشترکہ معروض ہونا چاہیے۔ ہم میں سے اکثر کے لئے آنکھیں اس قسم کی حسی سطح ہیں۔ نابینا کے لئے یہ صرف جلد کے دوسرے حصے ہو سکتے ہیں جن کے ساتھ کبھی حرکت شریک ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ لیکن جسم کے کل حلقے کو محسوس مکان سے گھیرلے نے کے بعد ہاتھوں کا ادھر ادھر مارنا ختم

---

[1] ہم سکیے لوگ ایک شخص کے متعلق جو کچھ یادداشت رکھتے ہیں، وہ سب کی سب ایک خاص خارجی صورت کی طرف مرکوز ہوتی ہے، جو اس کی تمثال اس کی بلندی اس کے انداز رفتار کی بنی ہوئی ہوتی ہے۔ اندھوں میں یہ سبب یادداشتیں بھی بالکل ہی مختلف شئے سے متعلق ہوتی ہے، یعنے اس کے آواز کے لحن سے۔ (ڈیونا ساریو یو فلاسفی جلد ۲۵ صفحہ ۳۵۷)

ہو جاتا ہے۔ اور چلنے کی ہر حرکت سے اس حلقے کا وسیع ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے ان حرکات کو نیم دائری نالیوں کے احساسات سے جو ان کے ساتھ ہوتے ہیں، اور بڑی بعیدی اشیا کے دور دور کے حصوں سے (جیسے پلنگ یا جنگلہ ہیں) جن کو یہ اپنی گرفت میں لاتے ہیں، یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ مکان کا جو علم اس قدر متفرق تدریجی افعال سے ہوتا ہے اس میں ٹکڑے ٹکڑے ہونے کی خصوصیت ہمیشہ باقی رہے گی۔ کیونکہ خود ہم جنھیں نعمت بصارت حاصل ہے مکان کی نسبت ایسا خیال کرتے ہیں کہ یہ ایک نظر میں نہیں سما سکتا، اور اس کا مرکب اور کم و بیش ٹکڑوں میں تمثل کرنے پر مجبور رہیں (مثلاً یہاں سے سان فرانسسکو کا خیال کرو) یا پھر ہم اس کو علامتہً چھوٹے پیمانے پر تحویل کر لیتے ہیں، اور اس کو نقشے پر دیکھتے ہیں کہ اسی پیمانے پر دوسرے فاصلوں سے یہ کتنا بڑا معلوم ہوتا ہے جن کی مجموعی حالت سے ہم واقف ہوتے ہیں۔

بہت سے نابینا اشخاص سے دریافت کرنے کے بعد میں تو یہ خیال کرنے پر مائل ہوں کہ کم پیمانے کے خیالی نقشوں سے وہ اس قدر کام نہیں لیتے جس قدر کہ ہم لیتے ہیں۔ ممکن ہے اشیا کی بصری مقداروں کی انتہائی تغیر پذیری ہمارے لیے اس عادت کو زیادہ فطری بنا دیتی ہے، اور لمسی مقداروں کا مقرر ہونا ان کو اس سے دور رکھتا ہے۔ (ایک نابینا نوجوان جس کی آنکھوں پر ڈاکٹر فرینز نے عمل جراحی کیا تھا، جب اس کو لاکٹ کے اندر ایک تصویر دکھائی گئی، تو اس کو اس امر پر بے حد تعجب ہوا کہ چہرہ اس قدر مختصر پیمانے میں بھی تحویل کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس سے پہلے مجھے تو یہ اسی قدر ناممکن معلوم ہوتا جس طرح سے تین پاؤ کے پیمانے میں ایک من کا رکھنا۔) جو کچھ بھی ہو بہرحال ہر نابینا شخص اپنے جسم سے باہر جو مکان ممتد محسوس کرتا ہے، اس کو وہ بالکل مسلسل محسوس ہوتا ہے۔ ان آغازوں اور انجاموں اور ان تمام نوٹ پیپروں کی یاد اس کے ذہن سے محو ہو جاتی ہے جن کے ذریعے سے یہ بنتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ اس مکانی عنصر کی ایک

جنسی تمثال معلوم ہوتی ہے، جو ان تمام تجربات میں مشترک ہوتی ہے اور جس میں سے ہر ایک کے غیر ضروری جزئیات حذف ہو جاتے ہیں، حقیقت یہ کہ اس مکان میں جہاں کہیں کوئی آغاز یا انجام واقع ہوگا وہ غیر ضروری ہوگا۔ ممکن ہے کہ ٹھیک اسی جگہ یہ پھر کبھی واقع نہ ہو، اس لئے توجہ اس کو بالکل نظر انداز کر دیتی ہے۔ نابینا کو اتنا طویل فاصلہ بھی جتنا کہ چند میل پیدل چلنے میں طے ہوتا ہے، یہ ضروری نہیں حرکتی افعال کا سلسلہ معلوم ہو۔ صرف اس جگہ جہاں کہ کوئی صریحی حرکتی دشواری پیش آتی ہے مثلاً جیسے زینے پر سے گذرنا یا کوئی دشوار موڑ یا راستے کاٹ جانا، اس جگہ ممیز حرکتی تمثال تصور کے اندر آتی ہے۔ اور سب جگہ مکان مسلسل معلوم ہوتا ہے، اور اس کے سب اجزا بھی ہم وجود معلوم ہو سکتے ہیں، اگرچہ ایک بہت ہی ذہین نابینا دوست نے مجھ سے ایک بار کہا تھا کہ اس قسم کے فاصلوں کا خیال کرنے میں سمکے کی نسبت نابینا کو بہت تکلیف و زحمت ہوتی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نابینا کے تصور میں تدریجی جمع و تعمیر زیادہ ہوتی ہے۔

خود ہمارا بصری تجسس ڈھیلے کی لاتعداد حرکات کے ذریعے سے جاری رہتا ہے لیکن ہمارے بصری تمثل کے آخری مکانی حلقے سے یہ سب محو ہو جاتے ہیں، یہ ایک دوسرے کے اثر کو مٹا چکے ہیں۔ حتیٰ کہ ہم اپنی توجہ کو دائیں اور بائیں جانب ایک ہی وقت میں تقسیم کر سکتے ہیں، اور مکان کی ان دونوں جہتوں کو ہم وجود خیال کر سکتے ہیں۔ کیا نابینا کے لمسی مکانی حلقے سے حرکتی وقفات کے محو ہو جانے میں اس سے کچھ زیادہ اشکال پیش آتے ہے۔ یقیناً نہیں۔ اور جو احساس حرکت پوری شدت کے ساتھ آخر تک باقی رہتا ہے، وہ عجیب قسم کا حرکتی احساس ہوتا ہے۔ ہم اور نابینا یکساں طور پر مکان کو فطری طور پر اپنے سامنے ممتد سمجھتے ہیں، اور اس کے اسباب اس قدر ظاہر ہیں کہ ان کے بیان کرنے کی حاجت نہیں۔ اگر ہم اپنے پیچھے کے مکان کا خیال کریں، تو ہم کو اصولاً ذہنی طور پر مڑنا ہوتا ہے، اور ایسا کرنے میں سامنے کا مکان محو ہو جاتا ہے۔ مگر اور

چیزوں کی طرح سے اس میں بھی، افراد میں بہت فرق ہوتا ہے۔ بعض لوگ ایک کمرے کا تمثل کرتے وقت اس چھیوں سطحات کا ایک وقت میں خیال کر سکتے ہیں۔ بعض کو ذہنی طور پر مڑنا پڑتا ہے، یا کم از کم کمرے کا چند تدریجی اور ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ذہنی افعال سے تمثل کرتے ہیں۔

سر ولیم ہملٹن اور ان کے بعد جے ایس مل نابینا کے مکانی ادراکات کے متعلق پلانٹر (جو اٹھارہویں صدی کے ایک فلسفی ہیں) کی رائے کا اقتباس کیا ہے۔ پلانٹر کہتا ہے۔

"ایک شخص کی جو پیدائشی نابینا تھا، حالت کا میں نے بغور مشاہدہ کیا ہے، اور اس مشاہدے سے میں اس نتیجے تک پہنچا ہوں کہ محض حاسۂ لمس امتداد و مکان کا ہمیں استحضار کرانے کے لئے بالکل ناکافی ہے ...... حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ پیدائشی نابینا ہوتے ہیں، ان کے لئے زمانہ مکان کا کام دیتا ہے۔ وہ جب قربت اور فاصلے کا ذکر کرتے ہیں، تو اس کے معنے کم و بیش زمانے سے زیادہ نہیں ہوتے .... وہ زمانہ جو ایک احساس سے دوسرے احساس تک پہنچنے کے لئے ضروری ہوتا ہے"۔

نابینا لوگوں کا چونکہ میں خود مشاہدہ کر چکا تھا اس لئے اس کو میں ایک عجیب و غریب رائے سے زیادہ شاید ہی کچھ وقعت دیتا، اور اس کو اس اعتقاد ہی کے ساتھ شمار کرتا کہ ابتداءً رنگ بغیر وسعت کے نظر آتے ہیں، مگر جب سے ایم سی ایچ ڈیونان کا لمسی و بصری مکان کے متعلق شہرۂ آفاق مضمون ۱۸۸۸ء کے ریویو فلاسفک میں شائع ہوا ہے، اس وقت سے میری رائے بدل گئی ہے۔ یہ صاحب تین نہایت ہی مستند شہادتوں کا اقتباس کرتے ہیں، جو ادرات اعمیٰ کے ملازم ہیں (جن میں سے مضمون کے پڑھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک خود نابینا ہے۔) جو یہ کہتے ہیں، کہ نابینا اشخاص صرف زمانے پر زندگی گذارتے ہیں۔ خود ایم ڈیونان تو اس پر پوری طرح سے یقین نہیں رکھتے، مگر ان کو اس پر اصرار ضرور ہے کہ نابینا اور بینا کے استحضار مکان میں مطلقاً کوئی شئے مشترک نہیں ہوتی، اور

ہم کو دھوکہ یہ ہوجاتا ہے کہ جو کچھ وہ مکان سے مراد لیتے ہیں، وہ بالکل ایسا ہی ہوتا ہے جو کچھ کہ ہم سمجھتے ہیں؛ اور یہ دھوکہ اس وجہ سے ہوتا ہے، کہ ان میں سے اکثر نیم اعمٰی ہوتے ہیں؛ اور وہ بظاہر نابینا ہونے کے باوجود بھی بصری اصطلاحات میں خیال کرتے ہیں؛ اور اس واقعے سے بھی کہ یہ سب کے سب ہماری طرح سے بصری اصطلاحات میں باتیں کرتے ہیں۔ لیکن ایم ڈیونان کے دلائل کا بغور مطالعہ کرنے پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب کے سب اس بے بنیاد منطقی مفروضہ پر قائم ہیں، کہ ہم کو اپنی آنکھوں سے جو ہندسی شکل کا ادراک ہوتا ہے اور نابینا کو جو اپنی انگلیوں سے ہوتا ہے، یا تو بعینہ یکساں ہوتا ہے، یا قطعاً مختلف ہوتا ہے۔ یہ اختلاف کے باوجود مشابہ نہیں ہوسکتے کیونکہ یہ سادہ تصور ہیں؛ اور اس قسم کے تصوروں کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ یہ یا تو ذہن میں داخل ہوتے ہیں، یا قطعاً خارج ہوجاتے ہیں اس لئے جس شخص کو سادہ تصور ہوتا ہے، وہ کامل طور پر ہوتا ہے ...... پس چونکہ یہ تو ناممکن ہوتا ہے کہ نابینا کے تصورات اشکال زیر بحث کے بالکل ایسے ہی ہوں، جیسے کہ ہمارے ہوتے ہیں، لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ ان کے تصورات ہمارے تصورات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں؛ اور ان کی ہمارے تصورات میں تحویل قطعاً ناممکن ہو۔ اس بنا پر ایم ڈیونان کو ایسے نابینا کے پانے میں ذرا دشواری نہیں ہوتی، جو منتشر روشنی کی ابتدائی حس رکھتا ہے، اور جو جب اس سے سوال کیا جاتا ہے، تو یہ جواب دیتا ہے، کہ روشنی میں کوئی وسعت نہیں ہوتی۔ مزید سوال کرنے پر یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ وسعت نہ رکھنے کے محض یہی معنے نہیں ہیں، کہ یہ کسی خاص لمسی معروض پر محیط نہیں ہے؛ اور نہ ان کی حدود میں واقع ہے۔ پس (اگر بیان کی گنجائش کا لحاظ کیا جائے تو) نتیجہ خود ہمارے نظریہ کے بالکل مطابق ہوجاتا ہے۔ منتشر روشنی کی نسبتہً ساکن شبکی حس جو اس وقت متغیر نہ ہو، جب مختلف اشیا پر تجربہ کیا جائے وہ ظاہر ہے، کہ ایک بالکل علیحدہ شے رہے گی۔ اگر لفظ وسعت عادۃً لمسی وسعت کے ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جائے، تو یہ حس

جس کے کسی قسم کے لمسی ہو تلف نہیں ہوتے، فطری طور پر بغیر وسعت کے ہوگی۔ مگر ساتھ ہی کل دوران میں یہ اس بارے میں لمسی حسوں کے مشابہ ہوگی، کہ اس میں بڑائی کا وصف ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں اور لمسی اوصاف نہ ہوں گے۔ جس طرح سے کہ لمسی معروض بڑائی کے علاوہ اور کوئی بصری کیفیت نہیں رکھتے۔ ہر قسم کی مماثلتیں حسیت کے حلقے میں پائی جاتی ہیں۔ شیریں اور نرم کو اکثر زبانوں میں اس قدر ہم معنی کیوں خیال کیا جاتا ہے، اور ان دونوں صفتوں کو اتنی بہت سی حسی اقسام کی اشیا پر کیوں استعمال کیا جاتا ہے۔ کرخت آوازیں بھاری بو میں سخت روشنیاں ٹھنڈے رنگ اس کی اور مثالیں ہیں۔ اس قسم کی مماثلتوں سے یہ نتیجہ بھی نہیں نکلتا، کہ جن حسوں کا باہم مقابلہ کیا جاتا ہے، ان کا مرکب ہونا اور ان کے بعض اجزا کا بعینہ ایک ہونا ضروری ہوتا ہے۔ باب۱۳ میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ مشابہت و فرق کا تعلق ابتدائی قسم کا تعلق ہے، اور یہ ہر حالت میں مطلق عینیت اور مطلق اختلاف مافیہ کے مجموعے میں تحویل نہیں ہو سکتا۔ (دیکھو جلد اول صفحہ ۴۹۲-۴۹۳)۔

پس میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں، کہ اگرچہ سرسری اعتبار سے تو نابینا کا مکان ہمارے مکان سے بہت مختلف ہوتا ہے، تاہم دونوں کے مابین ایک گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح بڑا اور چھوٹا دور اور نزدیک دونوں میں مماثل مافیہ شعور ہیں۔ لیکن نابینا کی اور ہماری بڑائی اور چھوٹائی کا پیمانہ بہت مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً اس کو اس کا مطلق کوئی تصور نہیں ہو سکتا، کہ اشیا دور ہو کر کس طرح چھوٹی معلوم ہونے لگتی ہیں۔ کیونکہ وہ تو ان کے قد و قامت کو ہمیشہ ایک ہی خیال کرے گا، جو اس کو لمس سے محسوس ہوگا۔ اور دونوں امتدادوں میں کتنی ہی مماثلت کیوں نہ ہو، مگر ہم کو یہ توقع نہ کرنی چاہیے، کہ جب نابینا کو قدح وغیرہ کے ذریعے سے پہلی بار نظر آتا ہے، تو وہ اپنے جدید بصری معروضات کو ان کے معروف لمسی ناموں سے پہچان لے گا۔ مولی نکس نے لاک کو لکھا تھا۔

"فرض کرو کہ ایک شخص پیدائشی کور ہے، اور اب جوان ہے، اس کو لمس کے ذریعے سے مکعب اور کرے کے مابین امتیاز کرنا سکھایا گیا ہے ..... جب وہ ان دونوں کو چھوتا ہے، تو وہ بتا دیتا ہے کہ کونسا مکعب ہے، اور کونسا کرہ ہے۔ فرض کرو کہ مکعب اور کرہ دونوں میز پر رکھیں ہیں، اور نابینا کو نظر آنے لگا ہے۔ اس سے سوال کرو کہ آیا اپنی نظر کے ذریعے سے چھوئے بغیر اب وہ امتیاز کر سکتا ہے، کہ کونسا کرہ ہے اور کونسا مکعب ہے۔

فلسفے کے اندر یہ مولی نکس کے نام سے باقی ہے۔ مولی نکس اسس کا نفی میں جواب دیتا ہے، اور لاک کہتا ہے کہ[1]

"میں ان صاحب فکر حضرت سے متفق ہوں، جن کو میں اپنا دوست کہنے پر فخر کرتا ہوں، اور میری بھی یہ رائے ہے، کہ نابینا بینا ہونے کے بعد پہلی بار میں یہ نہ بتا سکے گا، کہ ان میں کونسا مکعب ہے اور کونسا کرہ ہے۔ اگرچہ لمس کے ذریعے وہ یقیناً صحت کے ساتھ بتا دے گا اور یقیناً ان کی شکلوں کے مرئی فرق کو بھی محسوس کرے گا۔

اس رائے کی اختبار سے بھی تائید ہوتی ہے۔ چیسلڈن کے واقعے سے لے کر اب تک جن مریضوں کے پیدائشی موتیا بند کا قدح کیا گیا ہے، وہ ابتداءً ان چیزوں کے نام لینے سے قاصر رہے ہیں، جو ان کے سامنے ہوتی ہیں چیسلڈن کے مریض نے بلّی کو پکڑ کر اور اس کو غور سے دیکھ کر کہا تھا "اچھا پوس اب کے میں تمھیں دیکھوں تو پہچان لوں گا"۔ اس میں شک نہیں ایک حد تک اس ناقابلیت کی یہ وجہ بھی ہوتی ہے کہ نئے تجربے پر ایک عام ذہنی پریشانی ہوتی ہے اور وہ حالات بھی ادراک کے لئے بہت ہی نامناسب ہوتے ہیں جو عدسہ کے فوراً ہی ضائع ہونے کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔ یہ امر کہ شبکی اور لمسی حسوں کی داخلی نطرت کے مابین جو مماثلت ہے وہ محض امتدادیت سے زیادہ ہے وہ ان واقعات سے ثابت ہے جن میں

[1] ایسے کانسرننگ ہومن انڈرسٹینڈنگ کتاب ۲ باب ۹

مریض بہت ہی ذہین تھے جیسا کہ وہ نوجوان تھا جس کا ڈاکٹر فرینز نے قدح کیا تھا جس نے دائرے، مثلث اور مربع اشکال کے نام پہلی مرتبہ دیکھنے کے بعد ہی بتا دئے تھے[۱]۔

بصری مکان

جب ہم بصری ادراک کی شرائط کی دقت کے ساتھ تحلیل کرتے ہیں، اس وقت وہ دشواریاں پیدا ہوتی ہیں، جن کی بنا پر نفسیاتی نیم ضمنیاتی ذہنی قوتوں کے فرض کرنے پر مجبور رہوتے ہیں۔ مگر مجھے یقین ہے کہ یہاں بھی باقاعدہ تحقیق و تفتیش سے وہی نتیجہ برآمد ہوگا، جو ان صورتوں میں برآمد ہو چکا ہے جن کا مطالعہ اس سے پہلے کیا گیا تھا۔ اس عنوان پر ہماری تلاش واقعات ختم ہو جائے گی، اور اگر اس سے وہ نتیجہ برآمد ہو، جس کی میں پیشین گوئی کرتا ہوں تو ہم نہایت عمدگی کے ساتھ آخر کے چند صفحات میں تاریخی اعتبار سے نقد و تبصرہ کر سکیں گے۔

اگر کسی عام آدمی سے یہ دریافت کیا جائے، کہ تم اشیا کو جس طرح سے کہ وہ ہیں، کس طرح دیکھتے ہو، تو وہ اس کے جواب میں محض آنکھیں کھول کر دیکھنے لگے گا۔ لیکن سائنس کے لئے یہ سادہ و معصوم جواب ایک عرصے سے ناممکن تھا۔ یہاں بصری شرائط میں جو کچھ ہم کو ادراک ہونا معلوم ہوتا ہے، اس میں مختلف پیچیدگیاں

۱۔ فلسفی معاملات ۱۸۷۰۔ ٹی کے ایبٹ کی کتاب نظر و لمس میں ان صورتوں کے متعلق اچھی بحث ہے۔ ظاہر ہے کہ ایجابی صورتیں سلبی کی نسبت زیادہ اہم ہیں۔ ایک کم عقل کاشتکار نیو ایم جس کے واقعے کو ڈاکٹر ڈیو فورساکن لوزان نے بیان کیا ہے اس کو ام نیوائل اور ایم ڈیونان بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ مگر مجھے اس سے صرف یہی محسوس ہوتا ہے کہ بعض لوگ نئے تجربات سے گھبرا جاتے ہیں، اور بعض ان سے بہت جلد مانوس ہو جاتے ہیں۔ یہ شخص یہ بھی نہیں بتا پایا کیا اس کا پہلا معروض نظر متحرک تھا یا ساکن۔ (صفحہ ۹)

اور بے قاعدگیاں ہیں، جن کی بنا پر فوراً سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ اس وقت ہم ان روایتی معموں کے متعلق تو کچھ نہیں کہتے جن میں سے مثلاً بعض یہ ہیں کہ ہم کو الٹی شبکی تمثال سے سیدھا کیوں نظر آتا ہے، اور ہم کو دو آنکھوں سے دو چیزیں کیوں نظر نہیں آتیں۔ لونی تقابل اور دیگر ابہامات سے بھی قطع نظر کرتے ہیں، کیونکہ ان کا براہ راست مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ امر یقینی ہے کہ مختلف اوقات میں ایک ہی بصری تمثال سے بہت ہی مختلف جسامتوں اور مختلف شکلوں کی چیزیں نظر آتی ہیں، اور یہ بھی یقینی ہے کہ ایک ہی حرکت کے تناظری معنے بھی بہت کچھ متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ اگر فعل ادراک کامل طور پر بلا دقت قابل فہم ہوتا، تو قد و قامت شکل و وضع کے متعلق ہر بین فیصلے کے لئے ایک خاص بصری تغیر کو اس کا سبب قرار دینا ممکن ہوتا۔ اور دونوں کے مابین تعلق اس قدر مستقل ہونا چاہئے تھا کہ اگر اسی قسم کی صورت یا تغیر پیدا ہوتی تو ہم ایک فیصلہ یا رائے قائم کر سکتے۔ لیکن اگر واقعات کا بہ نظر غائر مطالعہ کریں، تو ہم کو بہت جلد معلوم ہوگا کہ فیصلے اور شبکی تغیر یا فیصلے اور عضلی تغیر کے مابین اس قسم کا کوئی تعلق نہیں پایا جاتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فیصلہ شبکی عضلی و عقلی عوامل کی باہم ترکیب کا نتیجہ ہے اور ان میں سے کوئی ایک بھی باقی کو کبھی کبھی اس طرح سے مغلوب کر سکتا ہے کہ اس کے متعلق کسی قسم کا سادہ قانون بنانا بالکل ناممکن ہے۔

اگر ہم ڈیکارٹ کو چھوڑ دیں، تو اس موضوع کا حکمی مطالعہ برکلے سے شروع ہوا تھا اور وہ خاص ادراک جس کی اس نے اپنے جدید نظریۂ بصارت میں تحلیل کی تھی، فاصلے یا عمق کا تھا۔ اس نے آغاز طبیعیاتی مسلمہ سے کیا تھا کہ کسی نقطے کے فصل کے فرق سے اس نقطے کی شبکی تمثال میں فرق واقع نہیں ہو سکتا، کیونکہ فصل تو ایک خط ہوتا ہے جو سرے کے رخ سے آنکھ کی طرف مائل ہوتا ہے، اس کے صرف ایک نقطے کا بر دز آنکھ کے قعر میں ہوتا ہے، اور یہ نقطہ ہمیشہ یکساں رہتا ہے خواہ فصل کم ہو یا زیادہ۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ فصل بصری حس نہیں ہو سکتا، بلکہ ایک عقلی انتقال ہوتا ہے، جو رواج یا کسی اور غیر بصری تجربے سے ہوتا ہے۔ برکلے کے نزدیک یہ تجربہ لمسی تھا۔

اس نے اس موضوع پر جس قدر بحث کی تھی، وہ نہایت ہی مبہم تھی (اور یہ بات اس کے لئے کسی طرح سے باعث عار نہیں ہے، کیونکہ اس نے تو نئی زمین کو توڑا تھا) مگر چونکہ اس کو باوجود اس کے ابہام کے کل برطانوی نفسیاتیوں نے نہایت جوش و خروش کے ساتھ قبول کیا ہے، تو بہتر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ بصارت پر گفتگو کا آغاز اس کے اس تصور کی تردید سے شروع کریں، کہ عمق کا ادراک خالص بصری احساس کی صورت میں نہیں ہوسکتا۔

بعد ثالث

برکلے کے متبعین بہ یک آواز یہ فرض کرتے ہیں، کہ ابتداءً حجم کی کوئی بصری حس نہیں ہوسکتی۔ اگر یہ امتداد کی ہو بھی (جس کو وہ بس یونہی تسلیم کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں) تو یہ صرف دو بُعدی ہوسکتی ہے، سہ بُعدی نہیں ہوسکتی۔ اس باب کے شروع میں ہم نے اس سے انکار کیا تھا اور واقعات کے ذریعے یہ نتیجہ نکالا تھا، کہ کل معروض حس پر حجم اور سہ البعادی ہوتے ہیں (دیکھو ص ۱۳۶)۔ یہ ناممکن ہے کہ پشت کے بل پہاڑی پر لیٹ کر نیلے خلا سے کل ساحت نظر کو پر کر کے اس کے متعلق حسی شعور کی کیفیت میں عمیق سے عمیق تر غوطے کھاتے جائیں، اور یہ محسوس نہ کریں، ایک غیر متعین مرتعش اور گھومنے والی گہرائی بھی اس کے اسی طرح سے اوصاف میں ہے، جس طرح سے کہ اس کی چوڑائی۔ ممکن ہے کہ مصنوعی طور پر ہم اس عمق کی حس کو بڑھا دیں۔ پہاڑ کی چوٹی پر سے اٹھو، اور بعیدی منظر کو دیکھو۔ اپنے اندر جہاں تک وضاحت سے ہوسکے بعید ترین افق کا تصور کرو اور پھر سر کو الٹ کر اسی طرف پھر دیکھو۔ تناظر میں حیرت انگیز اضافہ ہو جائے گا۔ انتہائی فاصلہ محسوس طور پر زیادہ معلوم ہوگا۔ اور جب تم سر اٹھاؤ گے تو تم فی الواقع افق کے خط کو پھر قریب آتے ہوئے محسوس کرو گے۔[۱]

---

[۱] عمق کی اس بڑھی ہوئی حس سے کونسا عضویاتی عمل متعلق ہے، اس کا پتہ چلانا دشوار ہے۔

واضح رہے کہ میں ابھی اس عمق یا فاصلے کی حقیقی گہرائی کے متعلق کچھ نہیں کہہ رہا ہوں۔ میں فی الحال صرف یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں، کہ دوسرے دو بعدوں کے ساتھ اس کا وجود بھی فطری وقطعی ہے۔ ساحت نظر ہمیشہ ایک حجمی اکائی ہوتی ہے۔ اس کی مطلق حقیقی جسامت جو کچھ بھی فرض کی جائے، اس کی جسامتوں کے اضافی قد و قامت ایک دوسرے کے افعال ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ایسا اکثر ہوتا ہے کہ عرض وطول کے احساسات کا مطلق پیمانہ عمق کا احساس ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنا سر ہاتھ دھونے کے تسلے میں ڈال دیں تو تلی کے قریب ہونے کے احساس سے ہم کو یہ بھی محسوس ہوتا ہے، کہ اس کے ادھر ادھر کی گنجائش کم ہے۔ اگر اس کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ شبکیہ کے متاثرہ حصوں سے اس کو کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ کیونکہ محض تصویر کے الٹ دینے سے (آئینوں منعکس منشوروں وغیرہ کے ذریعے سے) سر کے الٹے بغیر یہ پیدا ہوتا معلوم نہیں ہوتا۔ آنکھوں کی ہمدردانہ محوری گردش سے، جس سے دو شبکی تمثالوں کے بڑھے ہو، اختلاف تناظر بڑھ سکتا تھا، کچھ نہیں ہوتا (دیکھو جے میولر (Radder hung u. Tiefendimension) لیپزگ اکیڈمی طبع ۱۸۷۵ صفحہ ۱۲۴) کیونکہ یک چشم اشخاص کو بھی یہ اسی شدت سے ہوتا ہے، جیسا کہ دو آنکھوں والوں کو ہوتا ہے۔ میں اس کو پتلی کے کسی تغیر یا عضلات چشم کے کسی متحقق دباؤ سے جو جسم کے ساتھ ہمدردی کی بنا پر ہوتا ہو وابستہ نہیں پاتا۔ فاصلہ اس وقت اور بھی زیادہ محسوس ہوتا ہے، جب ہم سر کو پشت کی طرف ڈال دیتے ہیں، اور دیکھنے کی کوشش میں اپنے اعلیٰ کو منقبض کرتے ہیں، بہ نسبت اس کے کہ جب ہم آگے کی طرف جھکتے ہیں اور ادنیٰ کو منقبض کرتے ہیں۔ کمزور منشوری شیشوں کے ذریعے آنکھوں کو خفیف سا منحرف کرنے سے ایسا اثر پیدا نہیں ہوتا۔ مجھے اور ان سب کو جن سے میں نے اس مشاہدے کے دوہرانے کے لئے کہا تھا، نتیجہ اس قدر نمایاں معلوم ہوا، کہ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ ہیلم ہولٹز سا مشاہدہ کرنے والا جس نے الٹے سر کی نظر کا نہایت غور سے مشاہدہ کیا ہے، اس کو کیونکر

برعکس ہم پہاڑ کی چوٹی پر ہوں تو افق کا فصل ہماری رائے میں اپنے ساتھ اپنی نسبت سے کافی بلندی اور طول بھی رکھتا ہے، جو اس پہاڑی سلسلے میں ہوتا ہے، جو اس کی ہماری نظر کے سامنے حد بندی کرتے ہیں۔ مگر جیسا کہ اوپر کہہ چکے ہیں، فی الحال ہم مطلق جسامت کے مسئلے پر غور نہیں کرتے۔ اس پر بعد میں زیادہ مکمل بحث کریں گے۔ فی الحال ہم اپنی توجہ کو اس جانب مبذول رکھتے ہیں کہ ابعاد ثلاثہ کس طرح سے نظر آتے ہیں۔ اور ان کو ایک دوسرے کی نسبت سے قدر و قیمت کیونکر حاصل ہوتی ہے۔

ریڈ نے ذہن انسانی کی تحقیق کرتے وقت ایک فصل ہندسہ مرئیات پر بھی لکھی ہے، جس میں وہ یہ پتہ چلانے کی کوشش کرتا ہے کہ یک حسی لوگوں کی نسل کے ادراکات کیسے ہوں گے، اگر ان کے حواس کو صرف حاسۂ بصر تک محدود کر دیا جائے۔ اس کو برکلے سے اس باب میں اتفاق ہے، کہ صرف نظر سے بعد ثالث کا کوئی علم نہیں ہو سکتا، وہ از راہ ظرافت مختلف مہملات کا استنباط کرتا ہے، جو ان سے ان پر مادی مظاہر کی تفسیر میں سرزد ہوتے ہیں، جو ان کی آنکھوں کے سامنے ہوتے ہیں۔

مگر میری رائے اس کے برعکس یہ ہے، کہ ریڈ کے یک حسی لوگوں میں سے اگر کسی کو ہمارے جیسی عقلی قوتیں میسر ہو جائیں، تو وہ بھی بالکل اسی قسم کا خارجی دنیا کا تعقل قائم کرے گا[1] اگر اس کے ڈھیلے ساکن بھی ہوں، اور

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ نظر انداز کر گیا۔ (دیکھو اس کی کتاب (Phys Optik) صفحہ ۴۳۳، ۷۲۳، ۷۲۸، ۷۷۲) میں یہ خیال کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ جو شخص اس صورت میں عمق کی حس کے بڑھ جانے کی توجیہ کر سکتا ہے، وہ اس کے ساتھ ہی اس کی معمولی ساخت پر بھی بہت کچھ روشنی ڈالے گا۔

[1] ۔ فرد ریپس نوٹی سن (جولائی ۱۸۴۰ء) کے ۱۳۳ نمبر میں ایک استھونیا کی لڑکی کی تصویر کے ساتھ ایک مفصل بیان ہے۔ یہ ایورلاڈک کی ہے جس کی عمر اس وقت چودہ سال تھی، اور جو ہاتھ پاؤں کے بغیر پیدا ہوئی تھی۔ اس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں،

ہماری طرح سے متحرک نہ ہوں تو اس سے اس کی تعلیم میں رکاوٹ تو واقع ہوگی، مگر یہ ناممکن نہ ہو جائے گی۔ کیونکہ ایک ہی شئے اپنی حرکات سے یکے بعد دیگرے شبکیہ کے مختلف حصوں پر محیط ہوگی۔ اس سے ساحت نظر کے پہلے دو بعدوں کی باہمی مساواتوں کا تعین ہو جائے گا۔ اور اپنے ادراک عمق کے مختلف مدارج کی علت کو متہیج کرکے یہ پہلے دوسرے اور تیسرے بعد میں مساوات کے مدارج قائم کر دے گا۔

سب سے پہلے تو شئے سے جو حسیں ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک کو اس کا حقیقی نمائندہ سمجھا جاتا ہے، اور ان اصول کے مطابق جو صفحہ ۸، ۱۷، ۹، ۱ میں بیان کر دئے گئے ہیں: ایک حس تو شئے موجود کو ناپتی ہے، اور پھر وہ شئے اور حسوں کی پیمائش کرتی ہے۔ شبکیہ کے حوالی کے حصے ایک ہی کی شئے تمثال پاکر مرکزی حصوں کے مساوی ہوتے ہیں۔ جس صورت میں شئے کا فاصلے یا سامنے میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا، اس میں تو کسی قسم کی صراحت کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر فرض کرو کہ نسبتہً پیچیدہ مثال لیتے ہیں، کہ معروض ایک چھڑی ہے۔ جس کا ادراک پہلے تو طولاً ہوا تھا، اور پھر اپنے ایک سرے کے ارد گرد گھومے۔ فرض کرو کہ یہ ساکن سرا وہ ہے، جو آنکھ سے قریب ہے۔ اس حرکت میں چھڑی کی تمثال بتدریج چھوٹی ہوتی جائے گی۔ اس کا بعیدی سرا قریبی ساکن سرے سے بتدریج قریب آتا معلوم ہوگا۔ یہاں تک کہ قریبی سرا اس کو چھپا دے گا۔ اور پھر یہ دوسری سمت میں ظاہر ہوگا۔ اور آخرکار اس طرف یہ پھر اپنی اصلی لمبائی اختیار کر لے گی۔ فرض کرو کہ یہ حرکت معمولی تجربے کا جزو ہوتی ہے۔ ذہن غالباً اس کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ "اس کی ماں کے بیان کے مطابق اس کی عقل اسی تیزی سے پختہ ہوئی جس طرح سے اس کے بھائیوں اور بہنوں کی۔ خصوصاً وہ مرئی اشیا کے قدوقامت اور فاصلے کے متعلق بالکل صحیح رائے قائم کرتی تھی اگرچہ وہ ہاتھوں کے استعمال سے محروم تھی۔" (شوپنہائر (Weltals Wille) جلد ۲ صفحہ ۴۴)

اوپر اپنے معمولی انداز میں ردِعمل کرے گا (جو یہ ہے کہ یہ ان تمام معطیات کو یکساں کرلے گا، جن کا یکساں کرنا اس کے لئے ممکن ہے) اور اس کو ایک مستقل شئے کی حرکت خیال کرے گا۔ اور ایک متغیر شئے کے تغیرات خیال نہ کرے گا۔ اب اس کو تجربے کے دوران میں جو عمق کی حس ہوتی ہے، وہ دور کے سرے کی نسبت قریب کے سرے سے زیادہ مُہیج ہوتی ہے۔ مگر کس قدر عمق کی ہوتی ہے اس مقدار کی پیمائش کس شئے سے ہوتی ہے۔ جس وقت بعیدی سرا قریبی سرے سے چھپ جانے والا ہوتا ہے، اس وقت ان دونوں کے فصل کو کل چھڑی کے طول کے مساوی کیوں خیال کیا جاتا ہے۔ مگر اس طول کو تو پہلے ہی ایک خاص بصری حس کے عرض کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بصری عمق کے احساس کی دی ہوئی مقداریں بصری عرض کے احساس کی مقررہ مقداروں کی علامات ہوجاتی ہیں۔ پس برکلے نے سچ کہا ہے کہ فصل کی پیمائش انتقال ذہن اور تجربے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مگر محض بصری تجربہ ہی اس کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے اور اس کا وہ غلطی سے انکار کرتا ہے۔

فرض کرو کہ وردی پریڈ کے موقع پر ایک کرنل اپنی رجمنٹ کے سامنے کھڑا ہے، اور فرض کرو کہ وہ سب سے درمیانی شخص کی طرف زاویہ قائمہ بناتا ہوا چلتا ہے۔ جوں جوں وہ بڑھتا ہے، اور لائن کی دونوں سمتوں پر نظر ڈالتا ہے، تو اس کی طرف تو کمتر اور اس کے پیچھے زیادہ تر دیکھا جاتا ہے، یہاں تک کہ جب وہ وسطی آدمی کے بالکل سامنے کھڑا ہوتا ہے، تو وہ سرے کے آدمی کو سب سے زیادہ دور محسوس کرتا ہے، جب لائن سے اس کی شبکیہ پر شکل سے کوئی تمثال بنتی ہے، اس وقت وہ سرے کے آدمی کو اپنے سے کتنی دور خیال کرے گا۔ بلاشبہ رجمنٹ کی نصف لمبائی کا جو کہ ابتداً ہوا تھا۔ مگر یہ لمبائی ایک لمحہ پہلے شبکی معروض تھی جو اس کی نظر کے سامنے ایک سمت میں پھیلا ہوا تھا۔ اب اس نے عمق کے شبکی احساس کو عرض کے شبکی احساس کے مساوی کرلیا ہے۔

اگر رجمنٹ حرکت کرتی اور کرنل ساکن رہتا تو نتیجہ یہی ہوتا۔ ان طریقوں سے ایسی مخلوق بھی جس کے صرف آنکھیں ہیں اس مکان کی جس میں کہ وہ آباد ہے، تینوں بعدوں کی پیمائش کرنے سے قاصر نہیں رہ سکتی۔ اور میرے نزدیک خود ہم اگرچہ فصل کو اکثر حرکی اصطلاحات میں محسوس کرتے ہیں (اور برکلے کہتا ہے، کہ ہم ہمیشہ لازماً اسی طرح سے کرتے ہیں) مگر ہم الیسا ہی نقشہ کی صورت میں بھی کرتے ہیں، اور اس طرح زیادہ فطری طور پر کرتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو تینوں بصری حجم ہم کو اس طرح سے یکساں و یک جنس محسوس نہ ہوتے، اور نہ داخلی طور پر متوافق محسوس ہوتے۔

پس ہم تسلیم کئے لیتے ہیں کہ فصل بھی بصارت کا ایسا ہی حقیقی مانیہ ہے جیسے کہ بلندی یا عرض ہے۔ مگر یہ سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان میں سے کسی ایک کے متعلق قطعی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ بصری حس ہے۔ اب تک ہم اس سوال کا جواب اثبات میں دیتے آئے ہیں مگر اب ہم کو ایسی دشواریوں کا مقابلہ کرنا ہے جن سے کہ اب تک سابقہ نہ پڑا تھا۔

ہیلم ہولٹز اور ریڈ کے نظریئے حسوں کے متعلق

باب ۱۷ میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ حس ذہنی تاثر ہوتا ہے، جو قطعہ حسی کے ہیجان پر فوراً ہوتا ہے۔ اس کا مقدمہ محض طبیعی اور غیر نفسی کڑیاں ہوتی ہیں جن میں حافظہ انتاج یا ائتلاف کا فعل حائل نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے اگر ہم یہ فرض کریں کہ آلات حس کے عصبی عمل اور شعوری تاثر کے مابین قدرۃً یکساں و غیر متغیر تعلق ہے یعنی ایک ہی عمل سے ہمیشہ ایک ہی حس ہونی چاہیے، اور اس کے برعکس وہ شئے جس کو حس کہتے ہیں متغیر ہوتی ہے، حالانکہ آلات حس کا عمل غیر متغیر ہو، تو اس کی وجہ غالباً یہ ہوگی کہ یہ درحقیقت حس نہیں ہوتی، بلکہ نسبتہً ایک اعلیٰ درجے کا ذہنی نتیجہ ہوتا ہے، جس کے تغیرات ان حوادث پر مبنی ہوتے ہیں جو اعلیٰ دماغی مرکزوں کے نظام میں ہوتے ہیں۔

اب دیکھو کہ ساحت نظر کی جسامت تینوں بعدوں میں بہت زیادہ متغیر ہوتی ہے۔ اور ہم کسی قطعیت کے ساتھ اس بصری قطعے کے عمل کو متعین نہیں کر سکتے، جس پر کہ یہ تغیر مبنی ہوتا ہے۔ ابھی ہم بتا چکے ہیں، کہ جہاں سر کو نیچے کی طرف موڑنے سے یہ بڑائی پیدا ہوتی ہے، وہاں اس قسم کا تعین کس قدر دشوار ہوتا ہے۔ عموماً عمق یا فصل کا زیادہ سے زیادہ احساس کل ساحت کی ظاہری مقدار کے تعین کی قیادت کرتا ہے، اور باقی دو بعد اس کے ساتھ چلتے ہیں۔ پہلی مثال کو پھر لیتے ہیں، میں سلفچی کے اندر کی بہت غور سے دیکھتا ہوں۔ جوں جوں میں اس کے قریب ہوتا جاتا ہوں، اسی نسبت سے اس کے جوانب کی وسعت سکڑتی جاتی ہے۔ اگر میں پہاڑ پر سے دیکھتا ہوں تو جو چیزیں نظر آتی ہیں ان کی بلندی اور ان کا عرض افق کی نسبت سے زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ مگر جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ آنکھ میں کون سے تغیرات ہوتے ہیں، جن سے اس امر کا تعین ہوتا ہے، کہ یہ عمق یا فصل کا احساس کس قدر بڑا ہوگا (جو اس میں شک نہیں کہ ایک واحد وسعت کے طور پر محسوس ہوتا ہے) تو ہم ان میں سے کسی ایک کو قطعی طور پر اس کا باقاعدہ متلازم نہیں بتا سکتے۔ انعطاف تطابق دوگونہ اور مختلف تمثالات اشلہ منظری تغیر سے انحرافات کے فرق جو اس وقت ہوتے ہیں جب ہم اپنے سر کو حرکت دیتے ہیں، رنگ کا مدھم ہونا خط و خال کا ہلکا ہونا معلوم و موسوم اشیا کی شبکی تمثال کا چھوٹا ہونا، یہ سب ایسے اعمال ہیں، جن کو بعید و قریب کے ادراک سے کچھ نہ کچھ تعلق ہے۔ لیکن ان میں سے ہر ایک یا کسی ایک کا اس قسم کے ادراک کے تعین میں، جو کچھ اثر ہوتا ہے دوسرے وقت معروض میں کسی دوسری حسی کیفیت کے موجود ہونے کی بنا پر ہم اس کے مختلف فاصلے اور مختلف شکل و صورت کے ہونے کی رائے قائم کر سکتے ہیں۔ اگر دفتی کے چہرے کے اندر کے حصے کو بھی ایسا ہی رنگیں جیسا کہ باہر کے حصے کو رنگتے ہیں اور اس کی طرف ایک آنکھ سے دیکھیں تو اس میں تطابق اور تغیر زاویے کے احساسات تو ہوں گے، مگر ہم اس کو کھوکھلا محسوس کرنے سے قاصر رہیں گے۔ ہمارا اس امر کا ذہنی علم کہ

انسانی چہرے محدب ہوتے ہیں، ہم پر غالب آجاتا ہے اور ہم ناک کو رخسار کی نسبت اپنے سے قریب محسوس کرتے حالانکہ یہ دور ہوتی ہے۔

قرب و بعد دیگر عضوی علامات بھی اسی قسم کے اعتبارات سے (جن کے متعلق ہم جلد ہی تفصیلی بحث کریں گے) اسی طرح متغیر المعنی ثابت کی جا سکتی ہیں۔ جب کبھی ذیلی حالات اس امر کے قوی عقلی یقین کے موئید ہوتے ہیں کہ جو شئے نظر کے سامنے ہے، وہ غیر اغلب ہے تو ان کی تمام قدر و قیمت زائل ہو جاتی ہے یعنی ان سے نہ تو یہ پتہ چلتا ہے کہ ہم کو کس شئے کا ادراک ہوگا اور نہ اس کا کہ کہاں ہوگا۔

اب یہ سوال فوراً پیدا ہوتا ہے، کیا آنکھ کے ان اعمال کے احساسات اس قدر آسانی کے ساتھ عقلی اشارے سے باطل و مخالف ہو جاتے ہیں، ان سے کسی بلا واسطہ فاصلے کی حسیں ہوتی ہیں۔ کیا ہم کو یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ فاصلہ جو ہم کو ان کے باوصف بھی نظر آتا ہے گذشتہ تجربات کا نتیجہ، ہوتا ہے اور یہ کہ جو فاصلے ان کے ذریعے سے نظر آتے ہیں، وہ بھی اسی قسم کے نتائج ہوتے ہیں۔ کیا ہم کو بلا تامل یہ نہ کہنا چاہئے کہ فاصلہ شعور کا حسی نہیں بلکہ عقلی مافیہ ہے، اور آنکھ کے ان احساسات میں سے ہر ایک اس مافیہ کے تہیج کرنے کے لئے محض اشارے کا کام دیتا ہے۔ اور ہماری عقل کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ بعض اوقات یہ ایک اشارے کی طرف زیادہ آسانی کے ساتھ متوجہ ہو جاتی ہے اور بعض اوقات دوسرے اشارے کی طرف۔

عرصہ ہوا کہ ریڈ نے کہا تھا۔

"اس کو ایک عام اصول سمجھنا چاہئے، کہ جو چیزیں رواج و عادت سے پیدا ہوتی ہیں وہ ترک اور مخالف رواج سے ختم و متغیر بھی ہو سکتی ہیں۔ دوسری طرف ایک قوی استدلال یہ ہے کہ جب کوئی اثر یا نتیجہ کسی عادت یا رواج کی بنا پر نہیں ہوتا، بلکہ فطری ساخت کی بنا پر ہوتا ہے تو مخالف رواج سے اس میں نہ تو تغیر ہوتا ہے، اور نہ ضعف واقع ہوتا ہے۔"

اس کو زیادہ اختصار کے ساتھ اس طرح سے کہہ سکتے ہیں کہ جن

چیزوں کو ہم بتدریج بھولنا سیکھ سکتے ہیں، ان کو غالباً ہم نے کبھی سیکھا تھا صرف وہ چیزیں جبلی ہوتی جن کو ہم کبھی فراموش و ترک نہیں کر سکتے۔

یہی ہیلم ہولٹز کی رائے معلوم ہوتی ہے کیونکہ وہ جلی الفاظ میں ریڈ کے اصول کی تائید و توثیق کرتے ہوئے کہتا ہے کہ

"ہمارے ادراک میں کوئی حسی عنصر ایسا نہیں ہوا جس کو اختباری نوعیت کے اسباب سے مغلوب و منقلب کیا جا سکتا ہو۔ جو شئے تجربی اشاروں سے مغلوب ہو سکتی وہ خود تجربہ اور رواج کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اگر ہم اس اصول پر کاربند ہوں تو یہ ظاہر ہو گا کہ صرف کیفیات حسی ہو سکتی ہیں، مگر تقریباً تمام مکانی اوصاف عادت و تجربے کے نتائج ہیں"[1]

ہیلم ہولٹز کی اس عبارت نے افسوسناک شہرت حاصل کر لی ہے۔ متعلم ذرا اس کے بالکل واضح معنی پر تو غور کرے۔ وہ ان اسباب کی بنا پر جو ہمارے پیش نظر ہیں، صرف یہی نہیں کہ فاصلے کے بصری حس ہونے سے انکار کرتا ہے، اور کرے گا، بلکہ اسی طریق تنقید سے قامت شکل وجہت کے فیصلوں پر بھی وسعت دے کر اور کسی ایک شکلی یا عضلی عمل کو غیر منفک طور پر ان میں سے کسی ایک کے ساتھ وابستہ نہ دیکھ کر، یہاں تک مبالغہ کرتا ہے کہ یہ کہنے لگتا ہے کہ مکان کے کل بصری ادراکات کی اصل عقلی ہے، اور ان کا مافیہ ایسا ہے جس کی بصری حسیت کی کسی شق سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔[2]

---

[1] - فزیولاجکل آپٹک صفحہ ۴۳۸ ہیلم ہولٹز نے جن صفات کو مستثنےٰ کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے روشنی اور رنگ کے متعلق ہماری آرا کے اندر اسی قدر اختلاف ہوتا ہے جس قدر کہ قد و قامت شکل و صورت اور مقام کے بارے میں اور استدلال کی یکسانی اس بات کی طالب ہے کہ ان کو عقلی نتائج قرار دیا جائے اور حسیں نہ کہا جائے۔ دوسرے مقامات پر وہ رنگ سے اس طرح سے بحث کرتا ہے جیسے کہ یہ عقلی نتیجہ ہو۔

[2] - اس جگہ اس امر پر غور کرنا غیر ضروری ہے کہ ہیلم ہولٹز کی مکان کے محسوس کرانے والے عقلی عمل کی نوعیت کے متعلق کیا رائے ہوگی)۔ وہ مذبذب ہے۔ آگے چل کر معلوم ہوگا کہ

چونکہ ونٹ اور دیگر ارباب فکر بھی ہیلم ہولٹز کے ساتھ اس بارے میں متفق ہیں، اور چونکہ ان کے نتائج اس تمام حسیت کے منافی ہیں، جس کی میں اب تک تعلیم دیتا رہا ہوں، اس لئے ظاہر ہے کہ یہ فریضہ میرا ہے، کہ اپنے نظریئے کی اس نئے حملے سے مدافعت کروں، مگر چونکہ ادراک مکان کے اس باب میں پہلے ہی سے تفصیلات بہت زیادہ ہیں، اس لئے میں ان کے عام اصول کی تردید کو دوسرے باب پر چھوڑتا ہوں، یہاں صرف یہ فرض کئے لیتا ہوں کہ یہ ناقابل قبول ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس انداز سے ایک طرح کی گستاخی برستی ہے، لیکن اگر متعلم چند صفحات کے لئے میرے ساتھ اور صبر کرے گا، تو مجھے امید ہے کہ میں اس کی تشفی کر سکوں گا۔ فی الحال میں وثوق کے ساتھ اس بات کا دعویٰ کرتا ہوں، کہ ایک ہی خارجی اشیا فی الحقیقت اس اعتبار سے مختلف معلوم ہونے لگتی ہیں کہ ہمارا دماغ ان پر ایک طرح سے ردعمل کرتا ہے، یا دوسری طرح سے جس کی وجہ سے ہم کو شئے ایک قسم کی نظر آتی ہے یا دوسری قسم کی۔ یہ بات اس قدر سچی ہے کہ اسٹمف کی طرح سے اگر کوئی چاہے تو ہیلم ہولٹز کے نظریے کو الٹ سکتا ہے۔ ”اگر تجربہ ان کی ہیئت اس طرح تبدیل نہ کر سکے، تو ہمارے حسی ادراکات کا کیا ہوگا؟“ اسٹمف اس پر یہ بھی اضافہ کرتا ہے، کہ تمام وہ غلط ادراکات جو اعضا کی خصوصیات کی بنا پر ہوتے ہیں ان کی تمثل سے جس کی تجربہ رہبری کرتا ہے صحت ہو جاتی ہے۔

پس اگر بصری ادراک مکان کے واقعات میں (جن پر اب ہم ذرا زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کریں گے) ہم کو ایسی مثالیں ملیں جن میں آنکھ کے بعینہ یکساں عضوی اعمال سے مختلف اوقات میں مختلف ذیلی حالات کی بنا پر مختلف ادراکات ہوں، جن سے ہمارے تمثل میں مختلف قسم کے خارجی واقعات آتے ہوں، تو ہم کو ہیلم ہولٹز اور ونٹ کے گروہ کی طرح سے یہ نتیجہ نہیں نکال لینا چاہیے، کہ محض آنکھ کا عضوی عمل ذیلی حالات کے بغیر کسی قسم کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ وہ کس طرح سے مذبذب ہے۔

مکانی حس کا باعث ہونے کے ناقابل ہے۔ بلکہ ہم کو یہ تلاش کرنا چاہیے کس طرح سے حالات نے مکانی حس میں اس قسم کی تبدیلی پیدا کر دی ہو گی، جو اگر یہ نہ ہوتے تو اپنے قدرتی انداز میں محسوس ہوتی۔ اور میں یہ پہلے ہی سے کہے دیتا ہوں کہ جس شئے سے یہ تغیر واقع ہوتا ہے، وہ ائتلاف کے علاوہ اور کچھ ثابت ہو گی۔ یعنی ان بصری معروضات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، جو فی الواقع موجود نہیں ہوتے، بلکہ جن کو ذیلی حالات سے حس کی نسبت زیادہ عادتی ربط ہوتا ہے، حس کو یہ خارج کرتے ہیں، کیونکہ ان کا تمثل اس وقت نیم وہمی طور پر ہوتا ہے۔ مگر "قبل اس کے کہ یہ نتیجہ مرتب ہو مناسب، یہ معلوم ہوتا ہے کہ بصری ادراک مکان کے اہم ترین واقعات پر ان عضوی شرائط کے ساتھ، جن پر کہ یہ مبنی ہوتی ہیں، تبصرہ کر لیا جائے" ناظرین میں سے جو جرمن بصریات سے واقف ہیں، وہ معاف کریں کیونکہ آیندہ فصل میں ایسی بحث آرہی ہے جس سے کہ وہ واقف ہیں لہ

لہ۔ اس نئے موضوع گفتگو کا آغاز کرنے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے کو ہمیشہ کے لئے داخل دفتر کر دیا جائے کہ وہ عضویاتی عمل کونسا ہے جو فاصلے کے احساس کے ازمنہ ہوتا ہے۔ چونکہ یہ یک چشم لوگوں کو یہ ہوتا ہے، اور یہ لوگ دونوں آنکھوں والوں سے صرف اس کے مدارج کے اندازے میں کم ہوتے ہیں، اس لئے اس کو محض دوگونہ اور مختلف تمثالات سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا، جو دو چشمی اختلاف منظر سے پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ وہ لوگ جو آنکھیں بند کر کے ایک تمثال مابعد کی طرف دیکھتے ہیں، عموماً اس کو انعطاف کے تغیر سے قریب آتا یا پیچھے ہٹتا ہوا نہیں دیکھتے اس لئے یہ محض احساس انعطاف سے نہیں بنتا۔ اسی وجہ سے یہ احساس تطابق کا بھی عین معلوم نہیں ہوتا۔ ظاہری اختلاف فطری حرکت کے فرق جو قریب و بعید کی اشیا میں اس وقت ہوتے ہیں جب ہم اپنے سر کو حرکت دیتے ہیں، ان پر فاصلے کی حس مبنی نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس قسم کے فرق ہم نہایت آسانی کے ساتھ اختیاراً (ایک پائین کے خلاف مرئی نقطوں کی حرکات ہیں) تناظر کا کسی قسم کا دھوکہ پیدا کئے بغیر پیدا کر سکتے ہیں۔ یہ بات بھی بالکل ظاہر ہے کہ مرئی ہلکا پن دھندلا پن اور چھوٹا پن بذات خود مرئی فاصلے کا احساس

اس طویل اور تھکا دینے والی بحث کو ہم ایک نہایت ہی اہم واقعے سے شروع کرتے ہیں۔ علمائے عضویات عرصے سے ایک ایسے سادہ قانون کی تلاش میں ہیں، جس سے اشیاء کی مرئی جہت و فاصلے کو ان شبکی ارتسامات کے ساتھ مربوط کریں، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں اس کے متعلق دو نظریے ہیں، ایک تو نظریہ نقاط عین اور دوسرا نظریہ اظلال یہ دونوں ایک دوسرے کے منافی ہیں، اور ان میں سے ایک بعض حدود سے متجاوز ہو کر واقعات کے بھی خلاف ہو جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ نہیں ہے، اگرچہ یہ معروف چیزوں کی صورت میں کتنا ہی اس کی علامات کے طور پر کام دیں۔

چونکہ ایک لمحہ کے ساحت نظر سے ایک خاص انتہائی فاصلے کی قیمت منسوب کی جاتی ہے، اب وہ جو کچھ بھی ہو، تو وہ احساسات جو مذکورہ اعمال کے ہمراہ ہوتے ہیں، اس انتہائی عمق میں فاصلے کے مدارج کی مقامی علامات بن جاتے ہیں، وہ ہماری اس تقسیم اور پیمائش میں مدد کرتے ہیں۔ مگر خود یہ ایک اکائی کے طور پر محسوس ہوتا ہے، ایک مکمل فاصلے کی قیمت کے طور پر، اور یہ کل ساحت نظر کی وسعت کو متعین کرتا ہے، جو ایک خاص حجم کی گہرائی معلوم ہونے لگتی ہے، یہ سوال پھر بھی باقی رہتا ہے کہ وہ کون عصبی عمل ہے جو اس فاصلے کی قدر کی حس کے اندر مضمر ہوتا ہے۔

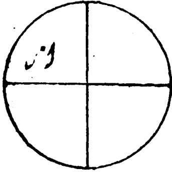
ہیرنگ جس نے اس کے مدارج کی بعض خلقی فاصلے کی قدروں کے تعامل کے ذریعے سے توجیہ کی کوشش کی ہے، جو شبکتیں کے ہر نقطے سے متعلق ہوتی ہیں، اس امر کے تسلیم کر لینے پر آمادہ معلوم ہوتا ہے، کہ مکانی حجم کی مطلق میزان جس کے اندر خلقی طور پر مقررہ اضافی فاصلے ظاہر ہوں گے، مقررہ نہیں بلکہ اس کا تعین ہر بار تجربے سے ہوتا ہے، اور تجربہ وسیع ترین معنی میں مراد ہے۔ (Beitrage) صفحہ ۳۴۴) جس شئے کو وہ اس مقامی حجم کا نقطۂ اصلی کہتا ہے، وہ ایسا نقطہ ہوتی ہے جس کی طرف آنی طور پر متوجہ ہوتے ہیں۔ کل حجم کی مطلق میزان کا انحصار اس مطلق فاصلے پر ہوتا ہے جس پر دیکھنے والے کے جسم سے اس نقطے کے ہونے کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ نقطہ اصلی کے تغیر مقام سے مرئی مکان کے داخلی علائق کسی طرح سے

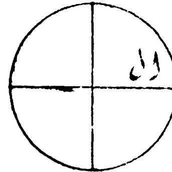
نظریۂ نقاط عینی

اس نظریے کا آغاز اس حقیقت سے ہوتا ہے، کہ دونوں شبکیوں پر جو ارتسام اوپر کے نصف حصے پر ہوتا ہے، اس سے شئے افق سے نیچے نظر آتی ہے، اور جو نیچے کے نصف پر ہوتا ہے، اس سے افق سے اوپر نظر آتی ہے۔ اور جو ارتسام داہنے نصف پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ متغیر نہیں ہوتے۔ یہ مکان مجموعی طور پر ایک مقررہ اکائی ہوتی ہے، جو دیکھنے والے کی ذات کے ساتھ متغیر ہوتی ہے۔" صفحہ ۳۴۵ لیکن ہیرنگ اس امر کے متعین کرنے کی کوشش نہیں کرتا ہے کہ خود نقطۂ اصلی کی مقامیت تجربے کے علاوہ یعنی اعلیٰ دماغی اور عقلی اعمال کے سوا جن میں حافظہ بھی ہوتا ہے کس شئے پر مشتمل ہوتی ہے۔
اسٹومپف جو ایک حسی مصنف ہے، اور جس نے اس مسئلے کی مشکلات کو سب سے اچھی طرح سے سمجھا ہے، یہ خیال رکھتا ہے، کہ فاصلے کی ابتدائی حس ایک قریبی طبیعی مقدم رکھتی ہے، جو یا تو عضوی تغیر کی صورت میں ہوتا ہے جو عمل تطابق کے ہمراہ ہوتا ہے، یا عصب بصری کی مخصوص توانائی سے براہ راست حاصل ہوتا ہے۔" لیکن ہیرنگ کے برخلاف اس کا خیال یہ ہے کہ جس نقطے کی طرف نظر جمی ہوئی ہوتی ہے، اس کا مطلق فاصلہ اس طرح سے ابتدائی قریبی اور عضویاتی طور پر پہلے سے محسوس ہوتا ہے نہ کہ اس نقطے سے دوسری چیزوں کا اضافی فاصلہ اس کے خیال میں یہ دراصل اس کے ہم سطح معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن آیا اس سطح کا فاصلہ ہماری ابتدائی شخصیت ہونے کے اعتبار سے ایک غیر متغیر شئے ہے یا اس میں تغیر ہو سکتے ہیں، اس کا (اگر میں اس کا مطلب ٹھیک طور پر سمجھتا ہوں) وہ قطعی طور پر فیصلہ نہیں کرتا بلکہ کسی حد تک پہلے خیال کی طرف مائل ہے۔ پس ہیرنگ کی طرح سے اس کے نزدیک بھی ائتلاف کے بلند تر دماغی اعمال جو تجربے کے ذیل میں آتے ہیں، وہ ان فاصلے کے ادراکات کے پورے نصف حصے کے ذمے دار ہوتے ہیں، جو ہم کو کسی وقت میں ہو سکتے ہیں۔
ہیرنگ اور اسٹومپف کے نظریوں کو انگریزی قارئین کے لئے مسٹر سلے نے بیان

ہوتا ہے' اس سے بائیں جانب اور جو بائیں نصف پر ہوتا ہے' اس سے بائیں نصف پر ہوتا ہے' اس سے داہنی جانب نظر آتی ہے۔ اس طرح سے





شکل نمبر ۵۴

ایک شبکیہ کا ہر ربع بہ حیثیت مجموعی دوسری شبکیہ کے مشابہ ربع کے مطابق ہوتا ہے۔ اور دو مشابہ ربعوں یعنی' ال اور ان میں اگر مطابقت کو پوری طرح پر طول دیا جائے' ہندسی اعتبار سے ایسے مشابہ نقاط ہونے چاہئیں'

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کیا ہے (مائنڈ جلد ۳ صفحہ ۱۶۲ تا ۱۷۶) مسٹر ایبٹ نے اپنی کتاب نظر و لمس (صفحہ ۹۶ تا ۹۸) میں ایک نظریہ بیان کیا ہے' جو میرے فہم سے اس قدر بالاتر ہے کہ میں اس کا صرف حوالہ دے سکتا ہوں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ فاصلے کو شبکی حس کا مقررہ فعل قرار دیتا ہے' جو ماسکی تطابق سے متغیر ہوتی ہے۔ ان تین مصنفوں کے علاوہ سوائے ہیم کے میرے علم میں اور کسی نے فاصلے کو ایک قریبی حس قرار دینے کی کوشش نہیں کی۔ اور ان کے یہاں ہمارے مکمل فاصلے کے احکام میں اس کا براہِ راست حسی جزو نسبتہً بہت ہی تھوڑا رہ جاتا ہے۔

پروفیسر لپس نے اپنی غیر معمولی طور پر عمدہ کتاب (poychölogisch studien) (صفحہ ۶۹) میں ایسا استدلال کیا ہے جیسا کہ فیریر نے اپنے تبصرہ برکلے میں (Philosophical Remains) جلد ۲ صفحہ ۳۳۰) میں کیا تھا' اور یہ کہا ہے کہ منطقی طور پر یہ امر ناممکن ہے کہ ہم آنکھ سے نظر کے ذریعہ سے کسی شئے کے فاصلے کا ادراک کر سکیں۔ کیونکہ دیکھا ہوا فاصلہ صرف دیکھے ہوئے سروں کے مابین ہو سکتا ہے'

جن کو اگر ایک ہی وقت میں ایک شئے کی روشنی سے مرتسم کیا جائے تو دونوں آنکھوں کو وہ شئے ایک ہی جہت میں نظر آئے۔ اختبار سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے، اگر ہم آنکھوں کو متوازی کرکے تاروں بھرے آسمان کی طرف دیکھیں، تو تمام ستارے ایک نظر آئیں۔ قوانین مناظر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان حالات میں روشنی کی کرنیں جو ہر ستارے سے آئیں گی وہ ضرور ہے کہ دونوں شبکیوں کے ایسے نقطوں پر پڑتی ہوں، جو ہندسی اعتبار سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اور آنکھ سے فاصلے کی صورت میں ایک سرا خود آنکھ ہوتی ہے دکھائی نہیں دیتی۔ یہی حال دو ایسے نقطوں کے فاصلے کا ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے پیچھے ہوتے ہیں، قریب کا نقطہ دور کے نقطے کو چھپا دیتا ہے، اور ان کے درمیان کوئی مکان نظر نہیں آتا۔ دو چیزوں کے درمیان جو جگہ ہوتی ہے اس کے دیکھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے برابر معلوم ہوں، پھر زیر بحث مکان مرئی ہوگا۔ اس کے علاوہ اور کسی صورت میں یہ نظر نہیں آسکتا۔ نتیجہ یہ ہے کہ اشیا صحیح طور پر صرف ایک سطح میں نظر آسکتی ہیں، اور بعد ثالث کے متعلق ہمارا علم تعقلی ہے نہ کہ حسی یا بصری طور پر وجدانی۔

لیکن دنیا میں کوئی دلیل ایسے احساس کو جو موجود ہو غیر موجود ثابت نہیں کرسکتی۔ عمق یا فاصلے دوری یا علیحدگی کا احساس ہماری بصری حسیت کا واقعہ ہونے کے لحاظ سے درحقیقت موجود ہے۔ پروفیسر لیس کا استدلال اس کے متعلق صرف یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے خطی نہیں ہے، یا احساس ہونے کے اعتبار سے بالکل ایسا نہیں ہے جیسا کہ دو مرئی نقطوں کے مابین فاصلے کا احساس ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ دو قسم کی بصری حسیں ہوتی ہیں، جن میں سے ہر ایک ناقابل بیان طریق پر اپنے خاص عصبی عمل پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ عصبی عمل پہلو کے امتداد یا پھیلاؤ میں آسانی سے معلوم ہوسکتا ہے کہ یہ چند شبکیہ کے عصبی سرے ہیں جو روشنی سے متاثر ہوتے ہیں۔ فاصلے کی صورت میں یہ زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور جیسا کہ ہم نے نتیجہ نکالا ہے، اس کا پتہ لگانا ہنوز باقی ہے۔ دو حسی وصف ابتدائی بصری بڑائی میں متحد ہو جاتے ہیں۔

ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں۔ یہی نتیجہ نسبتۃً زیادہ مصنوعی طور پر حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر ہم دو بالکل یکساں تصویریں لیں، جو اول تو چھوٹی یا کم از کم اتنی ہی بڑی ہوں، جتنی کہ معمولی مجسم نما کے ڈھکنے کی تصویریں ہوتی ہیں، اور اگر ہم ان کی طرف اس طرح سے دیکھیں جس طرح مجسم نما کے ڈھکنوں کی طرف دیکھا جاتا ہے، یعنی ایک تصویر کو ایک آنکھ سے (یعنی دونوں کے مابین ایک ایسا پردہ حائل ہو، جو ہر ایک آنکھ کی نظر کو اپنی مقابل کی تصویر ہی تک محدود رکھے) تو ہم کو محض ایک سپاٹ تصویر نظر آئے گی، جس کے تمام حصے تیز و منفرد معلوم ہوں گے [۱]۔ چونکہ نقاط عین متہیج ہوتے ہیں، اس لئے دونوں آنکھیں اپنے معروض کو ایک ہی جہت میں دیکھتی ہیں، جس کی وجہ دونوں معروض مل کر ایک ہو جاتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ان کی مختلف مقداروں کی ایک دوسرے کے مقابلے میں جو پیمائش کی جاتی ہے، وہ اس قسم کی پیمائشوں کے عام قانون کے تابع ہوتی ہے۔ ان کی برابریوں کا پتہ ہم اشیا کے ذریعے سے چلاتے ہیں۔ دونوں ایک ہی اکائیاں رکھتے ہیں، اور ان کی ایک دوسرے میں اس قدر عادتی ترجمانی کرتے رہتے ہیں، کہ آخر کار وہ ہم کو بالکل یکساں معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اس آخری یکسانی کے احساس میں شاید اس واقعے سے مدد ملتی ہے کہ دو چشمی نظر میں دو نقطے، جو ایک آنکھ کے بصری محور کی سیدھ میں واقع ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے قریب کا نقطہ دور کے نقطے کو چھپا دیتا ہے، ان کو دوسری آنکھ علیحدہ دیکھ لیتی ہے۔ ہر آنکھ کو درحقیقت دوسرے کے خط نظر کا مختصر پہلو کا منظر حاصل ہوتا ہے۔ ۸ - فروری ۱۸۸۹ء کے لندن ٹائمس میں جے ڈی ڈگل کا ایک دلچسپ خط چھپا ہے، جو اس استدلال سے سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں، کہ دونوں آنکھوں سے دیکھ کر نقل سے نشانہ لگانے میں ایک آنکھ بند کر کے ایسا کرنے کی نسبت بہت فائدہ ہے۔

[۱] - اسی طرح سے عینک کو اگر آنکھ سے تقریباً ایک انچ کے فاصلے پر رکھا جائے، تو اس کے شیشے ایک معلوم ہوں گے۔ مجسم نما سلائیڈوں کے آلے کے بغیر ایک دیکھنے کی استعداد عضویاتی بصریات کے طالب علموں کے لئے بہت ہی مفید ہے اور قوی نظر والے

یہی بات ایک دوسرے طریق پر بھی ثابت کی جا سکتی ہے۔ سر کو ساکن رکھ کر آنکھوں کو کسی نمایاں خارجی شئے پر سادہ شیشے کے پیچھے سے قائم کرو۔ پھر دونوں آنکھوں میں سے ایک کو یکے بعد دیگرے بند کرو، اور شیشے پر ایک چھوٹا سا سیاہی کا نشان بنا دو، جس سے وہ شئے ڈھک جائے جو آنکھ کو ایک لمحہ میں نظر آتی تھی۔ اب جب دونوں آنکھوں سے دیکھا جائے گا تو روشنائی کے نشان ایک ہو کر نظر آئیں گے، اور ایسی جہت میں نظر آئیں گے، جس جہت میں کہ خارجی نقطہ ہے۔ اس کا عکس لو۔ فرض کرو کہ شیشے پر ایک سیاہی کا نشان ہے اس پر آنکھیں منعطف ہیں۔ اور پھر آنکھوں کو یکے بعد دیگرے بند کر کے یہ دیکھو کہ اس نشان کے پیچھے کون کون سی چیزیں ہیں، جن کو یہ داہنی اور بائیں آنکھ سے چھپاتا ہے۔ اب جب دونوں آنکھیں کھلی ہوں گی تو یہ دونوں چیزیں اور یہ نشان ایک ہی جگہ نظر آئیں گے۔ اور ان تینوں میں سے ایک شبکی توجہ کے تغیرات سے کبھی کبھی زیادہ واضح ہو جائے گی۔[ا]

اب سوال یہ ہے کہ اس مشترک جگہ کی جہت کیا ہے؟ کسی شئے کی جہت کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اس کو بہت جلد اکتساب کر سکتے ہیں۔ صرف دشواری درجہ تطابق کو درجہ انعطاف سے علیحدہ کرنے میں ہوتی ہے جس کے ساتھ یہ معمولاً ہوتا ہے۔ اگر داہنی طرف کی تصویر داہنی آنکھ پر اور بائیں طرف کی تصویر بائیں آنکھ پر پڑی ہے تو بصری محور یا تو متوازی ہوں گے یا تصویروں کی سطح کے پیچھے کچھ فاصلے پر کسی خیالی نقطے پر مل جائیں گے۔ لیکن خود تصویروں کی سطح کے لیے تطابق کرنا پڑتا ہے اور قریب کا تطابق بعید کے انعطاف کے ساتھ ایسی شئے ہے جو ہماری آنکھوں کا معمولی استعمال ہم کو کبھی نہیں سکھاتا۔

ا۔ یہ دو مشاہدے عینی جہت کے قانون کو صرف ایسی چیزوں کے لیے ثابت کرتے ہیں جو قعر کو متاثر کرتی ہیں، اور سیدھی نظر کے خط میں ہوتی ہیں۔ لیکن جن مشاہدوں کو غیر راست نظر کی مشق ہو، وہ آسانی کے ساتھ اس قانون کی حوالی کے شبکی نقاط کے لیے تصدیق کر سکتے ہیں۔

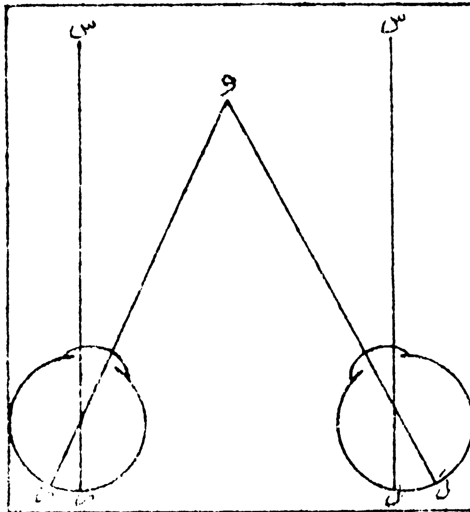
متعین کرنے کا صرف یہ طریقہ ہے کہ اس کی طرف اشارہ کیا جائے۔ اگر اشخاص سے اگر یہ فرمائش کی جائے، کہ ایک کاغذ کے افقی سرے پر سے جو ان کے ہاتھ اور بازو کو چھپاتا ہو، کسی شئے کی طرف دیکھیں، اور پھر اپنی انگلی سے اس کی طرف اشارہ کریں (اس طرح کہ ہاتھ کو بتدریج اٹھائیں یہاں تک کہ آخر کار انگلی کا سرا کاغذ کے تاؤ کے اوپر نمایاں ہو) تو ان کے متعلق یہ دیکھا گیا ہے کہ وہ انگلی دونوں میں سے کسی آنکھ اور شئے کے درمیان نہیں رکھتے، بلکہ شئے اور ناک کی جسر کے مابین رکھتے ہیں، خواہ دونوں آنکھوں سے کام لیا گیا ہو یا کسی ایک سے۔ ہیرنگ اور ہیلم ہولٹز اس کا اظہار یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ ہم کو اشیا کی جہت کا اندازہ اس طرح سے ہوتا ہے جیسے کہ یہ ایک ایسے خیالی دیو کی آنکھ کو نظر آئیں، جس کے صرف ایک آنکھ ہو، اور وہ بیچ ما تھے کے ہو اور جس کا بصری محور ہماری حقیقی آنکھوں کے زاویہ انعطاف کی تنصیف کرے۔ ہماری دونوں شبکیہ بقول ہیرنگ، اس طرح سے عمل کرتی ہیں کہ گویا یہ اس خیالی آنکھ کی جگہ ایک دوسرے پر رکھی ہوں۔ ہم کو دونوں کے مطابق نقاط سے (جو فی الحقیقت ایک دوسرے سے بہت فاصلے پر واقع ہوتے ہیں) ایک نظر آتا ہے، کہ گویا یہ ایک دوسرے پر رکھے ہوں، اور دونوں ایک ساتھ ہیج ہو سکتے ہوں۔

خارجی ابھرے پن اور عینی جہت کے حکم لازماً ایک دوسرے سے متعلق معلوم ہوتے ہیں۔ عینی جہت کے ساتھ اصل مشترک لازمی ہے، جو آنکھوں کے درمیان ہو یا اور کہیں جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تمام محسوس جہات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دیوی آنکھ درحقیقت شبکیہ کے نقاط کے نظریے کے بیان کرنے کا لازمی جزو ہے۔ اور ہیرنگ جو اس نظریے کا سب سے بڑا حامی ہے اس پر اس قدر زور کیوں دیتا ہے۔

ہندسی اعتبار سے متشابہ نقطوں پر تمثالات کے بعینہ ایک اطلاق ہونے کا فوری نتیجہ یہ ہے، کہ جو تمثالات شبکیتین کے ہندسی اعتبار سے مختلف نقطوں پر پڑیں ان کو انطباق خفیف جہتوں میں ہونا چاہیے، یعنی ان کے مرئیا

دو جگہ یا دو ہرے نظر آئیں۔ فرض کرو کہ دو متوازی کرنیں دونوں آنکھوں پر پڑ رہی ہیں، جو ایک قریبی شئے و پر منعطف ہیں اور پہلی مثال کی طرح سے متوازی نہیں ہیں۔ اگر شکل نمبر ۵ میں س ل اور س، ر، متوازی کرنیں ہوں تو ان میں سے ہر ایک ہر شبکیہ کے انفی نصف حصے پر واقع ہو گی۔

مگر دونوں انفی نصف مختلف ہیں، اور ہندسی اعتبار سے متناسب تو ہیں مگر مشابہ نہیں ہیں۔ پس جو تمثال بائیں آنکھ پر ہو گی وہ ایسی معلوم ہو گی کہ دیوی آنکھ کے خط نظر کے بائیں جانب ہے۔ اور جو داہنی آنکھ پر ہو گی وہ اسی جہت کے دائیں جانب کو معلوم ہو گی۔



شکل نمبر ۵۵

اس کے برعکس اگر ستارے کو براہ راست متوازی محوروں سے دیکھا جائے تو وہ دو نظر آئیں گے، کیونکہ اس کی تمثالات شبکتیں کے خارجی یا خدی نصف کو متاثر کریں گی، اور پہلے کی طرح ایک خارجی اور انفی نصف کو متاثر نہ کریں گے۔ اس صورت میں تمثالات کی وضع پہلی صورت کے مقابلے میں منقلب ہو جائے گی۔ اب داہنی آنکھ کی تمثال بائیں طرف کو اور بائیں کی تمثال داہنی طرف کو

معلوم ہو گی۔ اور دیدہ و تمثالیں مختلف معلوم ہوں گی۔
یہی استدلال اور یہی نتیجہ وہاں ہونا چاہیئے، جہاں معروض کا مقام دو بصری محوروں کے اعتبار سے ایسا ہوتا ہے کہ اس کے تمثال شبکیہ کے غیر مشابہ نصف حصوں پر نہیں پڑتے بلکہ مشابہ نصف حصوں کے غیر مشابہ ٹکڑوں پر پڑتے ہیں۔ یہاں اس میں شک نہیں کہ اظلال کی جہات اور صورتوں کی نسبت کم مختلف ہوں گی۔ اور دونوں آنکھوں کے تمثالوں میں کم فصل ہوگا۔
اکثر مشاہدہ کرنے والوں نے نام نہاد واحد نمائی طریقے سے جو اختبارات کئے ہیں، ان سے اس قانون کی تصدیق ہوتی ہے۔ اور یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک بصری جہت کے مطابق نقاط دونوں شبکیوں میں پائے جاتے ہیں۔ ان کی تفصیل کے لئے متعلم کو اس موضوع کی خاص کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔
اس وقت ایک اہم نتیجے پر غور کر لینا چاہیئے۔ اگر ہم کوئی ساکن شئے لیں اور آنکھوں کی جہت اور انعطاف کو بدلیں، تو خالص ہندسی مطالعے سے یہ ظاہر ہوگا، بعض ایسے مقامات ہوں گے، جہاں اس کے دو تمثال مطابق شبکی نقاط کو مرتسم کریں گے، مگر زیادہ مقامات ایسے ہوں گے، جن میں کہ یہ مختلف نقاط کو مرتسم کریں گے۔ اول الذکر کو نام نہاد نقطہ امتزاج کہتے ہیں، اور ان کے انکشاف سے بہت بڑی ریاضیاتی دشواری پیش آتی ہے۔ جو اشیا یا ان کے جو حصے آنکھوں کے نقطۂ امتزاج کے اندر واقع ہوتے ہیں، وہ کسی خاص وقت میں دو معلوم نہیں ہو سکتے۔ جو چیزیں ان سے باہر واقع ہوتی ہیں، اگر نظریۂ نقاط عینی بالکل صحیح ہے تو ان کو ہمیشہ لازماً دو معلوم ہونا چاہیئے۔
یہاں نظریۂ نقاط عین کا سب سے بڑا تصادم تجربے سے آکر پڑتا ہے۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو ہم سب کو نقطہ امتزاج کا واضح ترین نظر کے خط کے طور پر وجدانی علم ہونا چاہیئے۔ جو معروض اس کے علاوہ اور کہیں واقع ہوں، تو ان کو اگر فی الحقیقت دو نہیں تو کم از کم بگڑا ہوا تو ضرور معلوم ہونا چاہیئے۔ بایں ہمہ کوئی آدمی بھی اپنی ساحت نظر کے اجزا میں اس قسم کا امتیاز نہیں کرتا ہم میں

سے اکثر کے لئے کل ساحت نظر ایک معلوم ہوتا ہے، اور کسی اتفاقی حادثہ سے
یا خاص تعلیم کی بنا پر ہم کو کبھی دو تمثالوں کی جھلک نظر آجاتی ہے ۱۸۳۸ء میں
وہیٹ اسٹون نے اپنی شہرۂ آفاق یادداشت متعلقہ دوچشمی نظر و مجسم نما میں[۱]
یہ ثابت کیا ہے کہ ان نقاط کے اختلاف جن پر کہ ایک شئے کے دو تمثال واقع
ہوتے ہیں، بعض خاص حدود کے اندر اس کے مرئی اکہرے پن کو متاثر
نہیں کرتے، بلکہ اس فصل پر اثر ڈالتے ہیں، جس پر کہ یہ نظر آتے ہیں -
وہیٹ اسٹون نے اس کے علاوہ بھی ایک اور تجربہ کیا ہے، جو بعد میں بہت
گرماگرم بحث کا موجب ہوگیا - اس میں اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش
کی ہے، کہ یہی نہیں کہ مختلف تمثالیں منضم ہوسکتی ہیں بلکہ مطابق یا عینی نقاط پر
جو تمثال واقع ہوتے ہیں وہ بھی دو نظر آسکتے ہیں[۲]-

[۱] - یہ مضمون فلاسفیکل ٹرانزیکشنس میں شایع ہوا تھا، اور اس میں تقریباً ان تمام
طریقوں کے مبادی ملتے ہیں جو اب تک بصری ادراک کے مطالعے میں مروج ہیں - یہ
بات افسوسناک ہے کہ انگلستان جو اس تحقیق میں نہایت ہی شاندار طریق پر قیادت
کر رہا تھا، اس قدر جلد میدان سے خارج ہوگیا ہے - بعد میں جتنی ترقی بھی اس موضوع
پر ہوئی ہے، وہ جرمنی ہالینڈ اور امریکہ میں ہوئی ہے -

[۲] - اس بحث کے بیان کرنے کا تو یہ موقع نہیں ہے، مگر چند کتابی حوالے بے محل نہ ہوں گے
وہیٹ اسٹون کا تجربہ اس کی یادداشت کی بارھویں فصل میں ہے - اس کی ترجمانی
کی تائید میں دیکھو ہیلم ہولٹز کی Phys. Opt صفحہ ۷۳۷ تا ۷۳۹، ونٹ کی
Physiol, Phsychol جلد دوم صفحہ ۱۴۴ اینگل کی Schen mit zwei Augen
Arch. f. Ophth. صفحہ ۸۰ تا ۸۲ - وہیٹ سٹون کے خلاف ولکمان کی
Untersuchungen صفحہ ۲۶۶ ہیرنگ Beiträge پنجم صفحہ ۲ تا ۴۷
zur Physiologie صفحہ ۲۵ تا ۴۵ نیز ہرمان کی Hdbch. d Physiol
Bd. III, 1. th صفحہ ۴۲۵ آبرٹ کی Physiologied Netzhaut, صفحہ ۳۳۲ شان Archiv
f. Ophthal. باب ۲۴ صفحہ ۵۶ تا ۶۵ اور ڈانڈرس کی اخبار باب ۱۳ صفحہ ۱۵ اور حاشیہ

بدقسمتی سے میری نظر گزرے ہے اس وجہ سے میں خود اختیار کرکے کوئی ذاتی رائے قائم نہیں کر سکتا۔ تاہم مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ویسٹ اسٹونی تفسیر کے خلاف رائیں زیادہ ہیں۔ اور مختلف نقاط کے تمثال منضم اور ایک ہو سکتے ہیں لیکن عینی نقاط سے کبھی دو تمثال نظر نہیں آتے۔ یہ دو سوال کہ آیا ہم کو مختلف نقاط سے ایک نظر آسکتا ہے، اور یہ کہ آیا ہم کو عینی نقاط سے دو نظر آسکتے ہیں اگرچہ بادی النظر میں ہیلم ہولٹز کی طرح ایک ہی سوال کی دو صورتیں معلوم ہوتی ہیں، مگر درحقیقت یہ دو علٰحدہ سوال ہیں۔ پہلے کا جواب قطعی طور پر اثبات میں دیا جا سکتا ہے، اور دوسرے کا نفی میں۔

اتنا اور کہے دیتے ہیں کہ اوپر ہیلم ہولٹز کا جو اختبار نقل کرائے ہیں، اس میں ہمیشہ کامیابی بھی نہیں ہوتی۔ بلکہ اکثر اشخاص اپنی انگلی شئے اور اپنی ایک آنکھ کے مابین لاتے ہیں اور یہ آنکھ اکثر داہنی ہوتی ہے[له]۔ آخر میں اس امر پر غور کرو کہ نقاط عین کا نظریہ، جس کا نقطہ آغاز ہر جہت کے لئے عفریتی آنکھ ہے، کسی خط پر جہاں کہ ایک شئے نظر آسکتی ہے، فاصلے کے متعلق حکم لگانے کے لئے کوئی بنیاد فراہم نہیں کرتا۔ اور اعتبار سے اس کی ذیلی مفروضات سے مدد کرنے کی ضرورت پڑتی ہے جو ہیرنگ اور دیگر حضرات کے یہاں اس قدر پیچیدہ ہو سکتے ہیں کہ آسانی کے ساتھ تنقید کا شکار ہو سکتے ہیں اور بہت جلد یہ معلوم ہوگا کہ مطابق نقاط کے ذریعے سے عینی جہات کے مرئی ہونے کا قانون اگرچہ بہت سے اساسی مظاہر کو مختصر طور پر ظاہر کرنے کے لئے ایک سادہ ضابطہ ہے، مگر کل شبکی ادراک کے معاملے کی کسی طرح سے بھی

له۔ جب ہم اس دوران میں انگلی کو دیکھتے رہتے ہیں تو عموماً اگر بائیں انگلی ہوتی ہے تو ہم اس کو اس خط میں رکھتے ہیں جو شئے اور بائیں آنکھ کو ملاتی ہے۔ اور اگر داہنی انگلی ہوتی ہے تو اس کو اس خط میں رکھتے ہیں جو شئے اور داہنی آنکھ کو ملاتا ہے۔ خوردبین سے دیکھنے والے نشانہ باز اور ایسے اشخاص جن کی ایک آنکھ کی بصارت دوسری کے مقابلے میں اچھی ہوتی ہے ہمیشہ جہت کو ایک آنکھ سے منسوب کرتے ہیں، جس کا ثبوت اس سایہ سے مل سکتا ہے جو ان کے چہرے پر اس وقت ہوتا ہے جب وہ ایک شمع کی لو کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

کافی توجیہ نہیں ہے۔[1]

نظریۂ اظلال

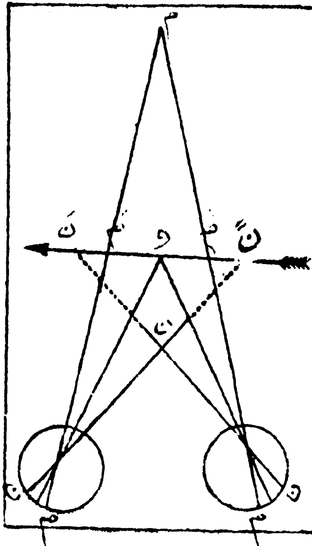
کیا نظریۂ اظلال کا اس سے بہتر انجام ہوتا ہے؟ یہ نظریہ اس امر کو تسلیم کرلیتا ہے کہ ہر ایک آنکھ دوسری کے مقابلے میں شئے کو مختلف جہت میں دیکھتی ہے مگر یہ اختلاف ایک خط میں ہوتا ہے یعنی یہ خط شئے سے پتلی کے وسطے سے ہوتا ہوا شبکیہ تک جاتا ہے۔ پس جس نقطے کی طرف نظر جما کر دیکھا جاتا ہے وہ دونوں شبکیوں کے محوروں پر نظر آتا ہے۔ مگر ایک ہی نقطہ ایسا ہے جو ان دونوں بصری محوروں میں مشترک ہوتا ہے۔ اور یہ وہ نقطہ ہوتا ہے جس پر کہ آنکھیں منعطف ہوتی ہیں۔ ہر وہ شئے جس کی طرف اس نقطے سے براہ راست دیکھا جاتا ہے وہ ایک ہی اور صحیح فاصلے پر نظر آتی ہے۔ اس نظریے کو نظریہ نقاط عین کے آسانی کے ساتھ منافی ثابت کیا جاسکتا ہے کوئی خارجی نقطہ (مثلاً

---

[1] ۔ پروفیسر جوزف لیوکانٹے جو نظریۂ عینیت کے نہایت شدت سے قائل ہیں انھوں نے اس کو اس تعلق کے قانون کے جوڑے کی صورت میں مرتب کیا ہے جو ان مقامات کے جو دُہرے یا اکہرے قریب یا بعید نظر آتے ہیں اور انعطافات اور اور شبکی ارتسامات کے مابین ہے جو اگرچہ پیچیدہ ہے مگر مجھے معمولی بصارت کے واقعات کا بہترین بیان معلوم ہوتا ہے۔ ان کا بیان متعلم کو آسانی کے ساتھ انٹرنیشنل سینٹفک سریز کتاب دوم حصہ سوم جلد بصارت میں مل سکتا ہے۔ اس لیۓ اس کے متعلق میں اب سوائے اس کے کچھ زیادہ گفتگو نہیں کرتا کہ اس سے نظریۂ عینیت کی ان مشکلات میں سے کوئی بھی حل نہیں ہوتی جو اس وقت ہمارے پیش نظر ہیں اور نہ ان غیر مستقل ادراکات کی کوئی توجیہ ہوتی ہے جن پر اب ہم بحث کریں گے۔

شکل نمبر ۵۰ کے د کی طرح سے جب کہ ستارے کو دیکھا جاتا ہے، او جو اپنے تمثال هندسی اعتبار سے شبکتیں کے غیر مشابہ حصوں ر، اور ل پر ڈالتا ہے، اور ہر آنکھ کے خارجی نصف کو متاثر کرتا ہے۔ عینی نظریے کے مطابق تو اس کو لازماً دو نظر آنا چاہیئے۔ اور نظریۂ اظلال کی رو سے اس کے ایک نظر نہ آنے کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے شرط صرف یہ ہے کہ اندازہ یہ ہو کہ مرئی جہت کے یہ دونوں خطوں پر واقع ہو، اور اس مقام سے جہاں ایک دوسرے سے ملتا ہے نہ تو قریب ہو اور نہ بعید۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر نظریۂ اظلال یکساں طور پر صحیح ہو، تو ساحت نظر کے ہر نقطے کو ایک نظر آنا چاہیئے، جس میں آنکھوں کے متغیرہ مقامات کا کوئی لحاظ نہ ہونا چاہیئے کیونکہ مکان کے ہر نقطے سے مرئی جہت کے دو خط دونوں شبکیوں کی طرف جاتے ہیں اور جہاں یہ خط ایک دوسرے سے ملتے ہیں یعنی ٹھیک اس مقام پر جہاں کہ نقطہ ہے وہاں نظریئے کے مطابق اس کو نظر آنا چاہیئے۔ لہذا اس نظریئے پر جو اعتراض ہے وہ نظریۂ عینیت کا بالکل عکس ہے۔ اگر نظریۂ عینیت صحیح ہو، تو ہم کو ہر وقت بہت سی چیزیں ایک کی دو نظر آیا کریں۔ اور اگر نظریۂ اظلال صحیح ہو تو ہم کو کوئی چیز بھی کبھی ایک کی دو نظر نہ آئے مگر حقیقت یہ ہے کہ ہم کو دو تمثال اس سے تو بہت کم ہوتے ہیں جتنا کہ نظریۂ عینیت طالب ہے اور اس سے بہت زیادہ ہوتے ہیں جتنا کہ نظریہ اظلال طالب ہے۔



نظریۂ اظلال کے حامیوں نے آگی لونیس سے لے کر اب تک دوسرے تمثالوں کو ہمیشہ معروض کے فاصلے کے متعلق غلط اندازے کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ اس کے تمثال کا اظلال مثل سے مرئی جہت کے خطوط پر نقطہ میل کے یا تو بہت قریب یا بہت دور واقع ہو جاتا ہے۔ ایک شکل سے اس کی وضاحت ہو جائے گی۔

فرض کرو کہ و وہ نقطہ ہے جس کی طرف دیکھا جا رہا ہے اور م اس سے پرے ایک شئے ہے اور ن اس سے ورے ایک شئے ہے۔ تو م اور ن ن دونوں شبکیوں کے مرئی جہت کی دو خط ہوں گے۔ اگر ن کے متعلق یہ اندازہ ہو کہ یہ و کی برابر دور ہے تو اس کے لئے ضرور ہے کہ یہ اس مقام پر واقع ہو جہاں کہ مرئی جہت کے دو خط ن ن تیر کی سطح کو دو مقاموں یعنی ن، ن پر قطع کریں گے۔ اگر م بھی اتنا ہی قریب معلوم ہو جتنا کہ و ہے، تو اس سے اسی بنا پر دو تمثال بننے چاہیں ایک م اور دوسرے م پر۔

اس میں شک نہیں کہ ہم سے اس طرح پر فاصلے کے اندازے میں غلطی تو ہو جاتی ہے۔ اگر متعلم اپنی شہادت کی انگلیوں کو ایک دوسرے کے پیچھے خط وسطانی میں رکھے، اور ان کی طرف یکے بعد دیگرے نظر جمائے تو اسکو معلوم ہوگا کہ وہ جسکی طرف دیکھا نہیں جاتا دوہری نظر آتی ہے۔ اور اسکو یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ جس کی طرف دیکھا جاتا ہے اسکی سطح سے بہ نسبت اس کے قریب معلوم ہوتی ہے، جتنی کہ یہ درحقیقت ہے۔ آنکھوں کے انعطاف کے تغیر کے ساتھ اس کے ظاہری قد و قامت کے تغیر سے ظاہری فاصلے کا تغیر بھی ثابت ہوتا ہے۔ جس فاصلے پر محور منعطف ہوتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اس کا اثر ان اشیا پر بھی پڑتا ہے، جو اور جگہ ہوتی ہیں۔ چونکہ یہ وہ فاصلہ ہوتا ہے جس کا ہم کو نہایت تیزی کے ساتھ احساس ہوتا ہے یہ گویا ہمارے ادراک کی کل ساخت پر حملہ کرتا ہے۔ اگر دو نصف ڈالر میز پر ایک یا دو انچ کے فاصلے پر ہوں اور آنکھیں مستقل طور پر ایک قلم کے سرے پر جمائی جائیں جس کو خط وسطانیہ میں سکون اور چہرے کے مابین مختلف فاصلوں پر رکھا جائے تو ایک فاصلہ ایسا آئے گا جس میں قلم بائیں جانب کے آدھے ڈالر اور

داہنی آنکھ کے مابین اور داہنی جانب کے آدھے ڈالر اور بائیں آنکھ کے مابین ہوگا۔ اس وقت دونوں آدھے ڈالر ایک میں ضم ہوجائیں گے اور یہ پھر قلم کے سرے کے قریب آئے گا اور اچانک بہت مختصر ہوتا ہوا محسوس ہوگا۔

باوجود اس عدم صحت کے رجحان کے ہم کو فی الحقیقت اس کے متعلق کبھی شبہ نہیں ہوتا کہ نصف ڈالر قلم کے سرے کے پیچھے ہے۔ ممکن ہے کہ یہ بہت دور نظر نہ آئے مگر پھر بھی یہ اس نقطے سے دور ہوتا ہے۔ عام طور پر کہہ سکتے ہیں جہاں اشیا سے ہم واقف ہوتے ہیں تو فاصلے کے متعلق اس قسم کا کوئی دھوکہ نہیں ہوتا جس کا نظریہ مدعی ہے۔ اور بعض مشاہدہ کرنے والوں (مثلاً ہیرنگ) کو تو یہ مشکل سے ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اگر میں لامتناہی فاصلے کی طرف دیکھوں اور مجھے اپنی انگلی ایک کی دو نظر آئے تو یہ لامحدود فاصلے پر معلوم نہیں ہوتی۔ جو چیزیں مختلف فاصلوں پر ہوتی ہیں ان کو ایک فاصلے پر محسوس کرنے کے لئے اس کی بہت احتیاط کے ساتھ کوشش کرنی چاہیئے کہ ان کی شکل مشابہ ہو اور ان تمام خارجی اسباب کو بالکل رفع کر دینا چاہیئے جن کی وجہ سے ایک سے دوسرے سے مختلف مقام منسوب ہو جائے۔

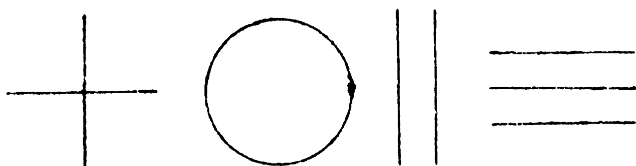
اس طرح سے ڈانڈرس قانون انطباق دو یکساں برقی شعلے لے کر ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ ایک تاریک پائپ میں ایک دوسرے کے پیچھے ہوتے ہیں جن میں سے ایک ایسا ہوتا ہے جس کے ایک کے دو نظر آتے ہیں۔ یا ایک لوہے کی تیلی کو آنکھوں کے اس قدر قریب لایا جاتا ہے کہ اس کی دو تمثال اتنے بڑے معلوم ہوتے ہیں جتنی کہ چولھے کی نلکی۔ اشیا کے اوپر اور نیچے کو پردوں کے ذریعے سے کاٹ دیا جاتا ہے تاکہ تناظر کے ذہنی انتقالات کا اثر نہ ہونے پائے۔ ہر اختیار میں تینوں چیزیں ایک ہی سطح میں معلوم ہوتی ہیں۔

اس پر اس عدم امکان کا بھی اضافہ ہے جس کو تمام مشاہدہ کرنے والے تسلیم کرتے ہیں جو قعر سے دہری تمثال دیکھنے کے متعلق ہے اور یہ واقعہ کہ ایسے مستند اور لائق لوگ جن کا وہٹ سٹون کے مشاہدے کے

تعلیق میں ذکر کیا گیا ہے، اس سے انکار کرتے ہیں، کہ ہم کو اس حالت میں دُہرا نظر آتا ہے، اس لئے ہم مجبور ہو کر یہ کہتے ہیں نظریہ اظلال بھی اپنے پیش رو کی طرح سے شکست ہو جاتا ہے۔ دونوں میں سے کوئی بھی قطعی یا کامل طور پر ہمارے ادراکات کے لئے کوئی قانون مرتب نہیں کرتا۔

شبکی ارتسامات کا ابہام

ان نظریوں میں سے ہر ایک کس بات کے انجام دینے کی کوشش کرتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مرئی مقامیت کا شبکی ارتسام کے ساتھ ایک مقررہ عمل ہوتا ہے۔ اور واقعات بھی اس امر کے ظاہر کرنے کے لئے پیش کئے جا سکتے ہیں کہ شبکی ارتسامات کے تناظری اعمال مقرر ہونے سے بہت دور ہوتے ہیں۔ تھوڑی دیر پہلے ہم نے یہ

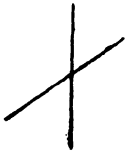


شکل نمبر ۵

کہا تھا، کہ شبکی تمثال مقدار کے ظاہر کرنے میں بہت ہی مبہم ہوتی ہے۔ سورج کی ایک تمثال مابعد پیدا کرو، اور اپنی انگلی کے سرے کی طرف دیکھو، تو یہ تم کو ناخن سے بھی چھوٹی نظر آئے گی اس کا میز پر اظلال کرو، تو یہ تم کو اسٹرابیری کے برابر بڑی معلوم ہوگی، دیوار پر دیکھو تو یہ پلیٹ کی برابر بڑی معلوم ہوگی، اور سامنے کے پہاڑ پر مکان کے برابر بڑی معلوم ہوگی۔ با ایں ہمہ یہ ایک غیر متغیر شبکی ارتسام ہوتا ہے۔ ایک کاغذ پر شکل نمبر ۵ میں جو اشکال ہیں ان کو بہت واضح بناؤ، اور براہ راست ان پر نظر جما کر ان کی تمثال مابعد پیدا کرو۔

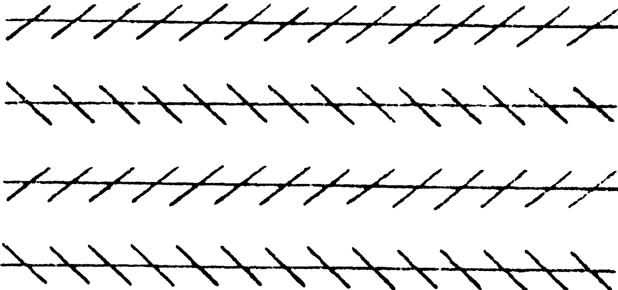
صلیب کی تمثال مابعد کا بائیں جانب کے بالائی دیوار کے حصے پر اظلال کرو
یہ ایسی نظر آئے گی جیسی کہ شکل نمبر ۵۸ ہے۔ اور اگر داہنے جانب کے بالائی
حصے پر اظلال کروگے تو ایسی نظر آئے گی جیسی کہ شکل نمبر ۵۹ ہے۔ اگر دائرے کا
اسی طرح سے اظلال کیا جائے تو یہ بگڑ کر دو مختلف ہلیلجوں کی شکل بن جائے گا۔
اگر دو متوازی خطوط کا ایک ہی جہت یا فرش پر سامنے سے ذرا دور پر اظلال کیا جائے
تو ان کے بعید سرے منحرف ہوتے معلوم ہوں گے۔ اور اگر تین متوازی خطوط انھیں
کی سطحات پر ڈالے جائیں تو بالائی دو زیرین دو کی نسبت زیادہ فرق


شکل نمبر ۵۸

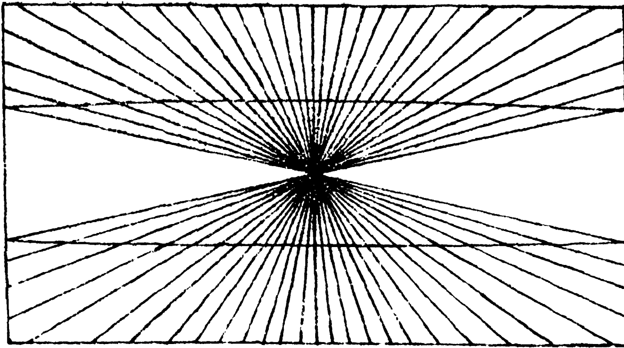

شکل نمبر ۵۹

سے محسوس ہوں گے۔

بعض خطوط کے بعض پر اضافہ کرنے کا بھی یہی بگاڑ دینے والا
نتیجہ ہوتا ہے۔ زولنر کے نمونے (شکل نمبر ۶۰) میں طویل متوازی خطوں پر
جب چھوٹے آڑے خط ڈال دیتے ہیں، تو یہ ایک دوسرے کے قریب

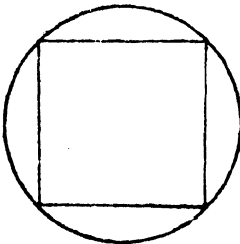

شکل نمبر ۶۰

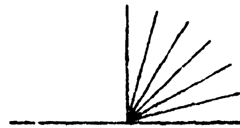
آتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں، حالانکہ ان کی شبکی تمثال بالکل ویسی ہی ہوتی ہے۔ اسی قسم کا بگاڑ شکل نمبر ۶۰ کے متوازی خطوط میں بھی محسوس ہوتا ہے۔



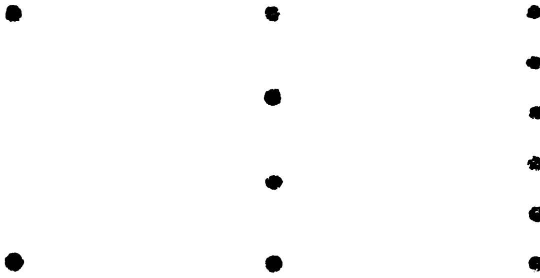
شکل نمبر ۶۱

دائرے کے اندر مربع کھینچنے سے بھی آخرالذکر کا منظر دندانے دار معلوم ہونے لگتا ہے خصوصاً وہاں جہاں کہ مربع کے کونے اس کو مس کرتے ہیں اسی شکل میں زاویہ قائمہ کے اندر جو وتر کھینچے گئے ہیں اس سے یہ دوسرے سے بڑا معلوم ہونے لگتا ہے۔ شکل نمبر ۶۳ میں سروں پر جو نقطے ہیں، ان کے





شکل نمبر ۶۲



شکل نمبر ۶۳

مابین تینوں سطروں میں ایک ہی فصل ہے۔ مگر جس وقت اس کو اور نقطوں سے پر کر دیا جاتا ہے، تو بہت زیادہ بڑا معلوم ہونے لگتا ہے۔

مجسم نما میں متوازی خطوط کے بعض جوڑے جو معمولی حالات میں اکہرے معلوم ہوتے ہیں جب ہم بعض اور خطوط کا اضافہ کر دیتے ہیں تو فوراً دہرے معلوم ہونے لگتے ہیں۔

آنکھوں کی حرکات کے مبہم معنی

ان واقعات سے مختلف شبکی ارتسامات کے مکانی معنی کا غیر متعین ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اب آنکھوں کی حرکات کو لو اس میں تم کو اسی قسم کا

ابہام معلوم ہوگا۔ جب ہم متحرک شئے پر نظر جماتے ہیں، تو اس کی حرکت غیر ارادی ہوتی ہے۔ جب گول چکر کھانے کے بعد ہمارا سر گھومنے لگتا ہے، اور ہماری آنکھیں ادھر اُدھر پھرتی ہیں، تو یہ اضطراری حرکت ہوتی ہے، اور ڈھیلے کو انگلی سے دبایا جاتا ہے، تو یہ انفعالی حرکت ہوتی ہے۔ اب ان تینوں صورتوں میں ہم کو حرکت سے اسی طرح کا احساس ہوتا ہے جس طرح کہ یہ وقوع پذیر ہوتی ہے۔ مگر وہ خارجی ادراکات جن میں یہ احساس ہماری مدد کرتا ہے، کبھی یکساں نہیں ہوتے۔ پہلی صورت میں ممکن ہے کہ ہم ساکن ساحت نظر کو دیکھتے ہوں، جس میں ایک شئے متحرک ہو۔ دوسری صورت میں کل ساحت نظر کم و بیش مستقل طور پر ایک سمت میں تیرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ تیسری صورت میں وہی ساحت اچانک کود پڑتا ہے یا مڑ جاتا ہے۔

ڈھیلوں کے انعطاف کے احساسات کی اس قسم کی مبہم ترجمانی ہوسکتی ہے۔ جب چیزیں قریب ہوتی ہیں، تو ہم ان کے دیکھنے کے لئے آنکھوں کو شدت سے منعطف کرتے ہیں، جب یہ دور ہوتی ہیں، تو ہم اپنے بصری محوروں کو متوازی کر لیتے ہیں۔ مگر انعطاف کا صحیح درجہ محسوس ہونے سے قاصر رہتا ہے، بلکہ یوں کہو کہ محسوس تو ہوتا ہے، مگر ہمیں یہ بتانے سے قاصر رہتا ہے، کہ جس چیز کو ہم دیکھ رہے ہیں، وہ ہم سے ٹھیک کتنے فاصلے پر ہے۔ وہیٹ سٹون نے اپنی مجسم نما کو اس طرح سے مرتب کیا تھا کہ شبکی تمثالات کی جسامت انعطاف کے متغیر ہوئے بغیر متغیر ہوسکتی تھی، یا اس کے برعکس انعطاف میں تغیر ہوسکتا تھا، بغیر اس کے کہ شبکی تمثال میں تغیر واقع ہو۔ وہ کہتا ہے کہ ان حالات میں پہلی صورت میں بغیر اس کے کہ اس کے قد و قامت میں تغیر محسوس ہو، شئے قریب آتی یا دور ہوتی معلوم ہوتی تھی۔ دوسری صورت میں فاصلے میں تو تغیر محسوس نہ ہوتا تھا، صرف اس کی جسامت چھوٹی یا بڑی ہوتی محسوس ہوتی تھی، یعنی جو کچھ توقع ہوسکتی تھی ٹھیک اس کا برعکس محسوس ہوا۔ مگر وہیٹ سٹون یہ بھی کہتا ہے کہ توجہ کے قائم کرنے سے یہ ادراکات بالکل الٹ جاتے ہیں۔

یہی پریشانی منشوری شیشوں میں سے دیکھنے میں ہوتی ہے، جو آنکھوں کے انعطاف کو متغیر کر دیتے ہیں۔ ہم اس امر کا فیصلہ نہیں کر سکتے کہ آیا شئے قریب آگئی ہے یا بڑی ہو گئی ہے یا دونوں باتیں ہوئی ہیں یا ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا، اور ہماری رائے ان شقوں کے مابین نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر مذبذب ہوتی ہے، ہم اپنی آنکھوں کو منحرف بھی کر سکتے ہیں، اور اس پر بھی وہ شئے جس کو دیکھا جا رہا ہے، اسی طرح سے ایک متعین فاصلے پر معلوم ہو گی۔ جب مجسم نما میں سے دیکھتے ہیں تو تصویر کسی متعین فاصلے پر معلوم نہیں ہوتی۔ ان واقعات اور بعض اور واقعات کی بنا پر ہیلم ہولٹز نے اس امر سے انکار کر دیا ہے کہ احساس انعطاف فاصلے کا اندازہ کرنے میں بہت صحیح ہوتا ہے[1]۔

احساسات تطابق کی بھی تقریباً یہی حالت ہے، ڈانڈرس نے یہ ثابت کیا ہے کہ معمولی محدب عینک میں جو بظاہر بڑا دکھانے کی قوت ہوتی ہے، وہ مشکل ہی سے شبکی تمثال کے بڑے ہو جانے پر مبنی ہوتی ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عضلہ تطابق ان سے ذرا ڈھیلا ہو جاتا ہے، اس سے شئے نسبتہً دور معلوم ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے بہت زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اس کی شبکی تمثال گھٹنے کے بجائے کچھ نہ کچھ بڑھ جاتی ہے۔ مگر اس صورت میں وہی تذبذب رائے واقع ہوتا ہے، جیسا کہ اس سے پہلے انعطاف کے واقعے میں ہوا ہے۔ پیچھے ہٹنے سے شئے بڑی معلوم ہونے لگی تھی، مگر جسامت کے بظاہر بڑے ہو جانے سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ یہ بجائے دور

---

[1] ان عجیب و غریب تناقضات کو آوبرٹ نے رائے کے ثانوی التباسات کہا ہے۔ دیکھو Grundzuge d. Physiologischen Optik (لیپزگ ۱۸۶۷) صفحہ ۶۰۶، صفحہ ۶۱۵، صفحہ ۶۲۷۔ ان میں سے بہترین مثال چاند کا ابتدائی دوربین میں چھوٹا دکھائی دینا ہے۔ یہ زیادہ بڑا اور زیادہ روشن نظر آتا ہے مگر چونکہ ہم کو اس کی جزئیات زیادہ وضاحت سے دکھائی دیتی ہیں، اس لئے ہم اس کو زیادہ قریب خیال کرتے ہیں۔

ہونے کے نزدیک آرہی ہے۔ اس طرح سے معلول خود اپنی علت کی تردید کر دیتا ہے۔ عینک کو پہلے پہل استعمال کرتے وقت ہر شخص کو شبہ ہوتا ہے کہ آیا ساحت نظر قریب آرہا ہے یا دور ہٹ رہا ہے۔

ایک اور دھوکہ ان لوگوں کو ہوتا ہے جن کا ایک عضلہ چشم اچانک مفلوج ہو جاتا ہے۔ اس دھوکے کی وجہ سے ونٹ کو یہ دعویٰ کرنا پڑا ہے کہ ڈھیلے کا جو اصلی احساس ہے، یعنی گردش کے واقع ہو جانے سے جو درآیندہ حس ہوتی ہے، اس سے ہم کو صرف آنکھوں کی حرکات کی جہت کا حال معلوم ہوتا ہے، لیکن ان کی کل وسعت کا حال معلوم نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر صرف ونٹ ہی نہیں بلکہ اور مصنفین بھی یہ خیال کرتے ہیں کہ ان جزئی فالجوں کے مظاہر عصبی توانائی کے احساس کے وجود کو ثابت کرتے ہیں، جو آیندہ عصبی تموج کا ایک احساس ہوتا ہے اور جو ہر قسم کی درآیندہ حس سے ممیز ہوتا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان واقعات پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کی جائے۔

فرض کرو کہ ایک شخص صبح کو اس حالت میں بیدار ہوتا ہے کہ اس کی آنکھ کا خارجی عضلہ مستقیمہ نیم مفلوج ہو جاتا ہے۔ اس کا کیا نتیجہ ہوگا۔ وہ بڑی کوشش سے آنکھ کو اتنی گردش دے سکے گا کہ ان چیزوں کو دیکھنے جو داہنی جانب بہت دور واقع ہیں۔ اب جو وہ کوشش کرتا ہے، اس میں کسی شئے سے اس کو یہ احساس ہوگا کہ وہ شئے جتنی دور پر داہنی جانب ہے، اس سے بہت زیادہ دور ہے۔ اگر اچھی آنکھ کو بند کر کے اس سے یہ کہا جائے کہ اپنی انگلی سے داہنی جانب کسی چیز کو چھوئے تو وہ اس شئے کے داہنی جانب اشارہ کرے گا۔ جو شئے اس دھوکے کا باعث ہوتی ہے، اس کی عام طور پر یہ توجیہ کی جاتی ہے، کہ یہ عصبی مرکزوں کا برآیندہ اخراج ہے یا بہ الفاظ ونٹ عصبی توانائی کا احساس جو کھلی ہوئی آنکھ کو اپنے کمزور عضلہ سے اس شئے کے چھونے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ اگر وہ شئے ۲۰ درجے داہنی جانب ہو، تو اس ۲۰ درجے آنکھ کے

موڑنے کے لئے مریض کو اتنی کوشش کرنی پڑے گی، جتنی کہ اس کو پہلے ۳۰ درجے موڑنے کے لئے ضرورت پڑتی تھی۔ اسی لئے وہ پہلے کی طرح سے یہ یقین رکھتا ہے کہ اس نے اپنی آنکھوں کو ۳۰ درجے موڑا ہے جب تک وہ نئی عادت قائم نہ کرلے اور ان تمام اخراجات کے متغیرہ مکانی معنی نہ سمجھ لے، جو اس کے دماغ اور اس کی داہنی مُتبعد عصب میں ہوتے ہیں، اس سے یہ غلطی برابر ہوتی رہے گی۔ اس مشاہدے اور بعض اور مشاہدات سے جس عصبی توانائی کے وجود کا دعویٰ کیا جاتا ہے، وہ بعض فلاسفہ خصوصاً ونٹ کے نظریات مکان میں اہم حیثیت رکھتی ہے۔ آیندہ چل کر کسی جگہ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا، کہ ان مشاہدات سے کسی طرح سے وہ نتائج نہیں نکلتے جو ان حضرات نے نکالے ہیں، اور غالباً احساس زیر بحث قطعاً فرضی شئے ہے۔ فی الحال یہ بتا دینا کافی ہے کہ جو لوگ اس کو بہت اہم بھی خیال کرتے ہیں، وہ بھی اس تیزی سے جس سے ساحت نظر کی تبدیلی کی صحت ہو جاتی ہے، اور مزید اغلاط سے انسان بچ جاتا ہے، یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، کہ بر آیندہ توانائی کی مفروضہ حس اسی قدر مبہم اور غیر متعین ہے، جس قدر ان احساسات چشم کی ہے، جن پر ہم نے اب تک بحث کی ہے۔

اس جگہ میں نے ان واقعات و دلائل کے بیان کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا ہے، جن کے ذریعے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، کہ ہر قسم کے احساسات چشم بذات خود براہ راست مکان کے علم کا باعث نہیں ہوتے۔ متعلم کو اس امر کا اعتراف ہوگا کہ یہ دلائل خاصے قوی ہیں، اور غالباً اس کو حیرت ہوگی، کہ خود میرا نظریہ ان کے سامنے کس طرح سے پیش پا سکے گا۔ لیکن صورت حال کسی طرح سے بھی مایوس کن نہیں ہے۔ اور ایک امتیاز کے داخل کر لینے سے جو اب تک نہیں کیا گیا ہے۔ اس نظریئے کی آسانی سے تائید ہو جائے گی، جو ان صفحات میں اختیار کیا گیا ہے، اور اس کے ساتھ ہی اس ابہام اور دھوکے کا پورا پورا لحاظ کیا گیا ہے، جس پر عقلی نظریہ کے حامی بہت کچھ زور دیتے ہیں۔

بصری حقیقت کا انتخاب

ہم میں خلقی اور مقررہ بصری مکانی حسیں ہوتی ہیں۔ لیکن تجربہ ان میں سے بعض کا انتخاب کر کے ان کو کلیتہً حامل حقیقت قرار دیتا ہے۔ باقی ان کی محض علامات اور ان کی جانب ذہن کو منتقل کرنے والی بن جاتی ہیں۔ عامل انتخاب جس پر ہم پہلے ہی بہت کچھ زور دے چکے ہیں، یہاں بھی اور مقامات کی طرح سے معمہ کے حل کی کلید ہے۔ اگر ہیلم ہولٹز اور ونٹ اور ان کے رفقا ایک مبہم بصری حس جس سے کبھی ایک قد و قامت اور فاصلہ مراد ہوتا ہے اور کبھی دوسرا اس کے متعلق محض یہ کہہ کر مطمئن نہ ہو جاتے کہ قد و قامت اور فاصلہ یہ حس نہیں ہیں، بلکہ یہ اس کے علاوہ کچھ ہیں جن کو یہ محض یاد دلاتی ہے اور جن کا مولد دور دراز ترکیب میں ہوتا ہے (ونٹ) یا تجربے میں ہوتا ہے (ہیلم ہولٹز) جیسی بھی صورت ہو۔ اگر انھوں نے قطعی طور پر یہ اس سوال کو کیا ہوتا، اور اس کا جواب دیا ہوتا کہ قد و قامت اور فاصلہ بذات خود کیا ہیں؟ تو اپنے نظریات مکانی کے موجودہ افسوسناک ابہام ہی سے نہ بچ جاتے، بلکہ ان کو یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ وہ خارجی مکانی اوصاف جو ان حسوں سے ظاہر ہوتے ہیں، وہ محض اور بصری حسیں ہیں جو اس وقت موجود نہیں، بلکہ جن کی طرف موجودہ حسیں ذہن کو منتقل کرتی ہیں۔

مثلاً جب ہم ایک مربع کی تمثال مابعد کا اپنی داہنی یا بائیں جانب بلندی پر اظلال کرتے ہیں، اور اس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ ہمیں آڑی ٹانگوں والی صلیب نظر آتی ہے، تو یہ کیا ہوتی ہے؟ (دیکھو شکل نمبر ۵۸، ۵۹) کیا فی الحقیقت یہ خود ایک شبکی حس نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ محسوس حس نہیں ہے، بلکہ تمثلی حس ہے، مگر اس کے باوجود یہ قطعی طور پر حسی یا شبکی یعنی ایسی حس ہے جو ہم کو ایک اصلی آڑی ٹانگوں والی صلیب سے ہونی چاہیے تھی، اگر یہ اس طرح سے دیوار پر ٹنگی ہوتی، اور ہماری

آنکھ پر اپنی تمثال ڈالتی۔ یہ تمثال وہ نہیں ہے جو اس وقت ہماری شبکیہ پر ہے۔ ہماری شبکیہ پر اس وقت وہ تمثال ہے جو مربع شکل کے تقاطع سے اس وقت پڑتی ہے، جب یہ ہمارے سامنے ہوتی ہے، مگر آڑی ٹانگوں والی صلیب سے بھی اس وقت ہوتی ہے، جب یہ فی الواقع دور دیوار پر ہوتی ہے، اور ہم اس کی طرف دیکھتے ہیں۔ اس واقعی شکلی تمثال یعنی مربع کی شبیہ کو اپنے ذہن میں لاؤ۔ ایسی صورت میں مربع کی شبیہ ان لا تعداد تمثالوں میں سے ایک ہوتی ہے، جو آڑی ٹانگوں والے تقاطع یا صلیب سے واقع ہو سکتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک دوسری اور وہ بھی غیر موجود تمثال ان لاتعداد تمثالات میں سے جو ایک آڑی ٹانگوں والی صلیب سے ہو سکتی ہیں سے منتخب ہوتی ہے، اور تنہا آڑی ٹانگوں والی صلیب کی حقیقی شکل کی نمایندگی کرتی ہے۔ وہ غیر موجود اور خالی آڑی ٹانگوں والی تمثال موجود اور محسوس تمثال کو ہمارے ذہن سے کیوں خارج کر دیتی ہے؟ جب حقیقی صلیب سے ہم کو اس کے وضع و مقام کے اعتبار سے بہت سی شکلوں کا احساس ہوتا ہے، تو ہم یہ کیوں خیال کرتے ہیں کہ صلیب کی اصل شکل وہی ہے، جو ہم کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب یہ ہمارے سامنے ہوتی ہے۔ اور جب اس سوال کا جواب دیا جاتا ہے، تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آڑی ٹانگوں والی شکل کا غیر موجود اور استحضاری احساس اس قدر کامیابی سے کیونکر مداخلت کرتا ہے کہ موجود مربع والی شبیہ کو ذہن سے خارج کر دیتا ہے۔

ان سوالوں میں سے کسی ایک کا جواب دینے سے پہلے ہم کو اپنے واقعات کی نسبت پورا پورا اطمینان کر لینا چاہیے، اور اس امر کی تحقیق کر لینی چاہیے، کہ یہ بات کس طرح سے صحیح ہے کہ اشیا کو محسوس کرتے وقت ہم ان بصری تمثالات میں سے ایک کو انتخاب کر لیتے ہیں، جو ان سے ہوتی ہیں، اور اس ایک کو شکل و جسامت کا حقیقی مظہر سمجھ لیتے ہیں۔

جسامت یا قد و قامت کے مسئلے پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے، اس لئے اس پر یہاں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ شکل کے متعلق یہ ہے کہ اشیا سے

جتنی شکلیں بنتی ہیں وہ سب کی سب تناظری بگاڑ ہوتی ہیں۔ مربع میز کے اوپر کے حصے میں ہمیشہ دو حادہ اور دو منفرجہ زاویئے محسوس ہوتے ہیں، دیوار کے کاغذوں یا قالینوں یا کاغذ کے تختوں پر جو دائرے بنے ہوئے ہوتے ہیں اشکال ناقص کی طرح نظر آتے ہیں۔ متوازی خطوط دور سے ملتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ انسانی اجسام چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ اور ان متغیرہ شکلوں میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ غیر محدود اور مسلسل ہوتی ہیں۔ اس تغیر پیہم میں ایک شکل ہمیشہ نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ اور یہ وہ شکل ہوتی ہے جو ہم کو اس وقت نظر آتی ہے۔ جب ہم اس شئے کو سب سے زیادہ آسانی اور عمدگی سے دیکھتے ہیں۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ہماری آنکھیں اور شئے دونوں اس وضع میں ہوتی ہیں، جس کو فطری کہہ سکتے ہیں۔ اس وضع میں ہمارا سر سیدھا ہوتا ہے اور ہمارے بصری محور یا تو متوازی ہوتے ہیں یا موزونی کے ساتھ منعطف ہوتے ہیں۔ شئے کی سطح بصری سطح کی سیدھ میں ہوتی ہے۔ اور اگر شئے ایسی ہو جس میں بہت سے خطوط ہوں تو یہ ایسی صورت میں مڑی ہو کہ یہ بصری سطح کے یا تو متوازی ہو یا عمودی۔ ایسی صورت میں ہم کو جس شکل کا احساس ہوتا ہے اس سے ہم اور احساسوں کا مقابلہ کرتے ہیں، اور اسی کے مطابق ہر صحیح پیمائش اور فیصلہ ہوتا ہے[1]

یہ بات نہایت آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ فطری صورت کو یہ غیر معمولی تفوق کیوں حاصل ہے۔ اول یہ کہ اس صورت میں ہم سب سے

---

[1] - استثنا صرف اس وقت معلوم ہوتا ہے جب ہم ارادۃً جزئیات کو نظر انداز کرتے ہیں، اور عام اثر پر حکم لگاتے ہیں۔ عورتوں کو نئی پوشاکوں کے پہننے کی کوشش کرتے ہوئے دیکھو، ان کے سر جھکے ہوئے اور نظر مستغرانہ ہوتی ہیں۔ یا مصوروں کو اپنی تصویروں کے محاسن کے متعلق رائے قائم کرتے ہوئے، ان کا اندازہ بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔

آسانی کے ساتھ اس شئے کو اپنے ہاتھوں میں لے سکتے ہیں، جس کا ہم کو مطالعہ کرنا ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ ایک دی ہوئی شئے کے تناظری منظروں کے داہنے اور بائیں کا فیصلہ کن نقطہ ہوتا ہے۔ تیسرے یہ کہ اسی صورت میں موزون و مرتب شکل موزون اور مرتب معلوم ہوتی ہے، اور مساوی زاویئے مساوی معلوم ہوتے ہیں۔ چوتھے یہ کہ یہ نقطہ اکثر اوقات ان حرکات کا نقطۂ آغاز معلوم ہوتا ہے، جن سے آنکھ کو محوری گردشوں میں سب سے کم تکلیف ہوتی ہے، جن سے مختلف خطوط کی شبکی تمثالوں اور ایک ہی خط کے مختلف حصوں کا انطباق[۵] سب سے آسانی سے ہوسکتا ہے، جس کی وجہ سے آنکھ اپنی دوڑوں میں مقابلے کی بہترین پیمائشیں کرسکتی ہے۔ یہ تمام خوبیاں فطری صورت کو انتخاب کا مستحق قرار دیتی ہیں۔ کسی دوسرے نقطۂ نظر میں اس قدر جمالیاتی اور عملی فوائد نہیں ہیں۔ اس صورت میں ہم کو یقین ہوتا ہے، کہ ہمیں شئے ایسی ہی نظر آتی ہے، جیسی کہ ہوتی ہے۔ اور صورتوں میں یہ ایسی نظر آتی ہے، جیسی کہ یہ بظاہر معلوم ہوتی ہے۔

تجربہ اور دستور ہم کو بہت جلد یہ سکھا دیتا ہے، کہ ظاہر صورت اصل صورت میں مسلسل مدارج سے جا کر مل جاتی ہے۔ ان سے ہم کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ بظاہر معلوم ہونے اور ہونے میں عجیب و غریب طور پر تبادلہ بھی ہوجاتا ہے۔ کبھی شکل بظاہر بیلیجی معلوم ہوتی تھی، اس میں رفتہ رفتہ حقیقی دائرہ داخل ہوسکتا ہے، اور کبھی جو شکل حقیقت میں بیلیجی معلوم ہوتی تھی، وہ بظاہر دائرہ معلوم ہوسکتی ہے۔ کبھی مربع تقاطع یا آڑی ٹانگوں والا معلوم ہوسکتا ہے، اور کبھی آڑی ٹانگوں والا مربع معلوم ہوسکتا ہے۔

اس طرح سے ترچھا دیکھنے کی کوئی صورت اصلی نظر کی کسی صورت سے ماخوذ ہوسکتی ہے۔ اور جب اول الذکر ظواہر میں سے کسی کا ہم کو احساس

۵۔ انطباق کی اہمیت بعد کو ظاہر ہوگی۔

ہو تو ہمارے لیئے اس کا دوسری قسم کے مناسب احساس میں ترجمہ کر لینے سے واقف ہونا ضروری ہے۔ جب ہم اس سے واقف ہو جاتے ہیں تو ہم قانون کفایت یا سادگی جو ہماری کل زندگی پر غالب رہتا ہے، کی محض تعمیل کرتے ہیں، کیونکہ ہم صرف حقیقت کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور جہاں تک ہمارے شعور سے ہو سکتا ہے، اس علامت کو نظر انداز کر دیتے ہیں، جس کے ذریعے سے ہم نے پہلے حقیقت کو سمجھا تھا۔ ہر حقیقی شئے (یعنی ایسی جس کے حقیقی ہونے کا ظن غالب ہوتا ہے) کی علامات بہت ہوتی ہیں، اور ہر شئے ایک اور مقررہ ہوتی ہے تو ہمیں علامات کے نظر انداز کرنے اور صرف حقیقت کا لحاظ رکھنے سے وہی آرام نصیب ہوتا ہے، جو ہم کو اسماد کے مقابلہ ذہنی تمثالات اور ان کی تمام متغیرہ خصوصیات کے ترک کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ بصری تجربات کے جنگل میں سے چند فطری و معمولی ظواہر کا انتخاب جو ہمیں خیال کرنے میں اصلی منظروں کا کام دیں نفسیاتی اعتبار سے ایسا ہی منظر ہے جیسا کہ لفظوں میں خیال کرنا اور اس کا بھی وہی فائدہ ہے۔ دونوں میں بہت اور مبہم حدود کی جگہ چند مقررہ حدود کو دی جاتی ہے۔

وہ حسیں جن کو ہم نظر انداز کر دیتے ہیں

حسوں کے اس کام کی طرف کہ یہ محض علامتیں ہوتی ہیں، جو دوسری حسوں کے پیدا کر دینے کے بعد جو ان کا مفہوم ہوتی ہیں، نظر انداز ہو جاتی ہیں، سب سے پہلے برکلے کی توجہ منعطف ہوئی تھی، اور اس کی طرف اس نے بہت جگہ اشارہ کیا ہے مثلاً:-

"چونکہ خود علامات پر محض ان کی خاطر سے توجہ نہیں ہوتی، بلکہ ان پر صرف اضافی حیثیت سے اور ان اشیا کے خیال سے غور ہوتا ہے، جن کی یہ علامات ہوتی ہیں، اس لیئے ذہن ان کو نظر انداز کر دیتا ہے، تاکہ اپنی توجہ فوراً ان چیزوں کی طرف منعطف کر سکے جن کی یہ علامات ہیں.......... جو

صحیح معنی میں نظر نہیں آتیں بلکہ ان کا فہم ہوتا ہے یا ان کی جانب مناسب معروضات نظر سے (اور صرف یہی نظر آتے ہیں) ذہن منتقل ہوتا ہے۔(ڈیویئن وثروئل ملینگو میج فقرہ ۱۲)

برکلے کا یہ فرض کرنا تو صحیح نہیں ہے کہ جس شے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے وہ اس طرح سے کبھی معروض نظر ہوتی ہی نہیں جس طرح کہ اس وقت وہ علامت ہو رہی ہے جو اس کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔

"اشیا کے فطری مظاہر سے قدرت کی غرض محض اشارے یا علامات ہیں، اور ذہن علامت پر ذرا سا بھی غور کئے بغیر اور بلا اس امر کے دیکھے ہوئے کہ آیا یہ فی الحقیقت ہے بھی یا نہیں فوراً ان چیزوں پر آجاتا ہے جن کی یہ علامت ہوتی ہے ...... ذہن نے ان کی طرف (یعنی علامات) سے بے توجہ رہنے کی ایک مستقل اور شدید عادت پیدا کرلی ہے۔ کیونکہ ان کے ظہور کے ساتھ ہی بجلی کی سی سرعت سے وہ شئے جگہ لے لیتی جس کی یہ علامات ہوتی ہیں اور ہماری کل توجہ پر مستولی ہو جاتی ہے۔ زبان میں ان کے نام نہیں ہیں اگرچہ جس وقت یہ ذہن میں سے گذرتی ہیں ہم کو ان کا شعور ہوتا ہے تاہم یہ اس قدر سرعت کے ساتھ ذہن میں سے گذرتی ہیں اور اس قدر جانی پہچانی معلوم ہوتی ہیں کہ ان کی طرف مطلق توجہ نہیں ہوتی۔ اور نہ یہ حافظہ یا تمثل میں اپنے کچھ آثار چھوڑ کر جاتی ہیں"
(انکوائری باب ۵ فقرہ ۲-۳)

اگر ہم واقعات پر نظر ثانی کریں تو نظرانداز کرنے کی اس انتہائی صورت جس کا ریڈ نے تذکرہ کیا ہے (یا اس سے بھی شدید صورتوں) اور موجودہ حس کے کامل شعوری ادراک کے مابین ہر درجے کی بے توجہی پائیں گے۔ بعض اوقات موجودہ حس سے باخبر ہونا قطعاً ناممکن ہوتا ہے۔ بعض اوقات ذرا سی تدبیر یا سعی سے اس کو ہم اس شئے کے ساتھ یا یکے بعد دیگرے معلوم کر لیتے ہیں جس کو یہ ظاہر کرتی ہے۔ بعض اوقات موجودہ حس کو اصل شئے سمجھا جاتا ہے یا یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ اس کی خصوصیات کو غیر مسخ شدہ شکل میں پیش کر رہی ہے، اور اس حالت میں بلاشبہ ذہن

اس طرف پوری شدت سے توجہ کرتا ہے۔

سب سے گہری بے توجہی ان حسوں کی طرف سے ہوتی ہے جن کو صحیح معنی میں ذہنی بصری حسیں کہا جاتا ہے یا ان کی طرف سے ہوتی ہے جو خارجی اشیا کی علامتیں ہی نہیں ہوتیں۔ ہیلم ہولٹیز نے ان مظاہر پر یعنی منفی تمثالات کے بعد دوگونہ تمثالات، وغیرہ بہت تشفی بخش طور پر بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے:-

"ہم سہولت اور صحت کے ساتھ اپنی حسوں پر صرف اس حد تک توجہ کر سکتے ہیں، جس حد تک ان کو خارجی اشیا کے علم کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے، اور ہم کو ان کے ان تمام حصوں کے نظر انداز کر دینے کی عادت ہوتی ہے جو خارجی عالم کے اعتبار سے اہمیت نہیں رکھتے۔ اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے خود اپنی حسوں سے باشعور ہونے سے زیادہ کوئی شئے آسان نہیں، مگر اس کے باوصف تجربے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یا تو ذہنی مظاہر کا انکشاف کرنے کے لئے خاص ذہانت جیسی کہ بہت ہی نمایاں طور پر نیوٹن میں تھی یا اتفاق یا نظری تدبیر ضروری شرائط ہیں۔ مثلاً میریوٹ نے نظری طور پر شبکیہ کا نقطۂ اعمیٰ دریافت کیا تھا۔ اسی طرح سے میں نے صوتیات میں سرتیہ ل کے جمع ہو جانے کے وجود کو دریافت کیا تھا۔ اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جن مشاہدین کی توجہ ذہنی مظاہر میں خاص طور پر ترتیب یافتہ ہوتی ہے وہ اتفاقاً کسی ذہنی مظہر کو دریافت کر لیتے ہیں۔ صرف جہاں ذہنی مظاہر اس قدر شدید ہوتے ہیں کہ وہ ادراک اشیا میں حائل ہوتے ہیں، ان کی طرف سب یکساں متوجہ ہوتے ہیں۔ لیکن جب یہ ایک بار دریافت ہو چکتے ہیں، تو بعد کے مشاہدین جو اپنے آپ کو مناسب حالات میں لاتے ہیں اور اپنی توجہ کو صحیح رخ پر صرف کرتے ہیں، کے لئے اکثر اوقات ان کا دریافت کرنا سہل ہوتا ہے۔ لیکن بہت سی صورتوں میں ـــ مثلاً نقطہ اعمیٰ کے مظاہر میں موسیقی کی آوازوں کی بنیادی سرتی سے زائد سرتیوں اور ترکیبی سرتیوں کے امتیاز میں وغیرہ ایسی شدید توجہ کی ضرورت ہوتی ہے کہ مناسب آلات کی مدد کے باوجود بھی اکثر اشخاص محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ روشن اشیا کی

تمثالات مابعد کو بھی اکثر آدمی بہت ہی غیر معمولی مناسب حالات میں محسوس کر سکتے ہیں، اور اس قسم کی نسبتہً خفی تمثالات کے محسوس کرنے کے لئے مسلسل مشق کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ تجربہ بار بار ہوتا ہے کہ جن اشخاص کو آنکھ کی کوئی ایسی بیماری ہو جاتی ہے جس سے اچانک ان کی بصارت میں نقص واقع ہو جاتا ہے، تو وہ پہلی بار ترمروں کی شکایت کرتے ہیں جو زندگی بھر سے ان کی رطوبت زجاجیہ میں موجود تھے، مگر جس کے متعلق انہیں یقین ہوتا ہے کہ یہ کیفیت بیماری کے بعد سے ہی پیدا ہوئی ہے۔ حالانکہ واقعہ صرف اس قدر ہوتا ہے کہ بیماری کی وجہ سے وہ اپنی بصری حسوں کا زیادہ توجہ سے مشاہدہ کرنے لگتے ہیں۔ ایسی صورتیں بھی ہیں کہ ایک آنکھ بتدریج نابینا ہو گئی ہے، اور مریض عرصے تک اس سے بے خبر رہتا ہے یہاں تک کہ صرف تندرست آنکھ کے اتفاقاً بند ہونے سے وہ دوسری آنکھ کے نابینا ہونے کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔"

اکثر اشخاص کو جب پہلے پہل دوچشمی دہری تمثالوں سے واقف کیا گیا تو انہیں اس امر پر غیر معمولی تعجب ہوا، کہ اس سے پہلے انھوں نے ان کو کیوں محسوس نہیں کیا۔ اگرچہ زندگی بھر سے ان کو صرف ان چند چیزوں کے اکہرا دیکھنے کی عادت تھی جو نقطۂ ارتکاز سے تقریباً ایک فاصلے پر ہوتی تھیں، اور باقی یعنی وہ جو اس سے قریب یا دور ہوتی تھیں جن میں بہت بڑی کثرت داخل ہے ہمیشہ دہری نظر آتی تھیں۔"

"پس ہمیں اپنی توجہ کو جزئی حسوں کی طرف مبذول کرنے کے لئے سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور عموماً ہم ایسا ان حسوں کی بابت کرتے ہیں جو خارجی عالم کے وقوف کا ذریعہ ہوتی ہیں۔ جس حد تک ان سے یہ غایت پوری ہوتی ہے، صرف اس حد تک ہماری حسیں معمولی زندگی میں ہمارے لئے کوئی اہمیت رکھتی ہیں۔ ذہنی احساسات زیادہ تر صرف حکمی محققین کے لئے دلچسپی کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر عام طور پر حواس ان کی جانب متوجہ ہوتے، تو ان سے صرف گڑبڑی واقع ہوتی۔ اسی لئے جب ہم

خارجی مشاہدے میں غیر معمولی صحت و اطمینان تک پہنچ جاتے ہیں؛ تو یہی نہیں ہوتا کہ جہاں ذہنی مظاہر کا تعلق ہوتا ہے وہاں ہم کو یہ صحت و اطمینان حاصل نہیں ہوتا، بلکہ ہماری ان کے نظر انداز کرنے کی استعداد بھی بہت زیادہ ترقی کر جاتی ہے، اور اشیا کا اندازہ کرنے میں ہم اپنے آپ کو ان کے اثر سے ان حالتوں میں بھی بالکل غیر متاثر رکھتے ہیں، جہاں یہ اس قدر شدید ہوتے ہیں کہ یہ آسانی سے توجہ کو اپنی طرف جذب کر سکتے ہیں۔" (فزیولاجیکل اپٹک صفحہ ۴۳۱، ۴۳۲)۔

جہاں حس محض ذہنی بھی نہیں ہوتی، جیسے ان صورتوں میں ہے، جن کا ہیلم ہولٹز ذکر کرتا ہے، بلکہ کسی خارجی شئے کی علت ہوتی ہے وہاں بھی بقول ریڈ ہم اس کی داخلی کیفیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں، اور محض اس شئے کی تمثال کی طرف توجہ کرتے ہیں، جس کی طرف یہ ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ مگر یہاں ہر شخص اگر چاہے تو آسانی کے ساتھ خود حس کو معلوم کر سکتا ہے۔ معمولاً ہم کو کاغذ کا تختہ یکساں سفید معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ ممکن ہے اس کے ایک حصے پر سایہ ہو۔ لیکن اگر ہم چاہیں تو ایک لمحہ سائے کو مقامی رنگ کی حیثیت سے محسوس کر سکتے ہیں۔ ایک شخص جو ہماری طرف آتا ہو، معمولاً اس کے قد و قامت میں تغیر ہوتا ہوا معلوم نہیں ہوتا لیکن ہم خاص طور پر اپنی توجہ مبذول کریں، تو ہم کو یہ احساس ہو سکتا ہے۔ مصور کی کل تعلیم اس امر پر مشتمل ہوتی ہے کہ وہ احضاری اور استحضاری دونوں علامات کو دیکھے۔ بلحاظ اس کے کہ ساحت نظر کے کیا معنی ہیں، وہ جس طرح اس کو محسوس کرتا ہے، اس طرح دیکھتا بھی ہے، یعنی رنگ کے ٹکڑوں کے مجموعے کی حیثیت سے، جو خطوط سے محصور ہوتے ہیں، اور اس کل سے مل کر ایسی بصری شکل بنتی ہے، جس کے داخلی

تناسب کا ایسے شخص کو مشکل سے احساس ہوتا ہے، جو مصور نہیں ہوتا۔ معمولی آدمی کی توجہ ان پر سے گزر کر ان کے معنی پر آجاتی ہے۔ مصور معنی سے پھر ان کی طرف لوٹتا ہے اور ان پر خود ان کی خاطر غور کرتا ہے۔ جیسی چیز ہے اس کی شکل ویسی نہ بناؤ، بلکہ ایسی بناؤ جیسی کہ یہ نظر آتی ہے۔ یہی نصیحت ہر مصور اپنے شاگرد کو کرتا رہتا ہے۔ اس امر کا فراموش کر دینا کہ یہ کیسی ہے، اس امر کے بھی فراموش کر دینے کے مساوی ہے کہ یہ کیسی نظر آئے گی، بشرطیکہ اس کو نظر کی معمولی حالت میں رکھا جائے۔ اس صورت میں حس بصورت علامت کے اور حس بصورت شئے کے مل کر ایک ہو جاتی ہے اور ان کے مابین کوئی تقابل نہیں ہوتا۔

وہ حسیں جو بظاہر نظر انداز ہوتی معلوم ہوتی ہیں

لیکن بعض خاص صورتوں میں بہت دقت پیش آتی ہے، جن پر غور کرنے کے لئے ہمیں اب توجہ کرنی چاہیے۔ یہ وہ صورتیں ہیں جن میں ایک موجودہ حس کا وجود اس کے خارجی حالات سے ثابت ہوتا ہے۔ یہ بظاہر اس شئے کی تمثال سے، جس کی طرف یہ ذہن کو منتقل کرتی ہے بالکل دب جاتی یا متغیر ہو جاتی ہے۔

یہ بات ہم کو اس بات کی طرف واپس لے جاتی ہے، جو ہم نے صفحہ ۲۱۰ پر کہی تھی۔ ذیل میں ہیلم ہولٹز کی جس عبارت کا اقتباس درج کیا جاتا ہے اس کا تعلق انھیں صورتوں سے ہے۔ اس کے خیال میں ان صورتوں سے ہماری شبکی حسوں کی اصلی اور ذاتی مکانیت کی قطعی طور پر تردید ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شبکی حس واقعاً موجود ہونے کی صورت میں

خود اپنے اندر مکان کی حس رکھتی' تو اس کا اس کے معنی پر اضافہ ہو سکتا تھا' یہ اس کے ساتھ مل جل سکتی تھی' یا ذرا دیر کے لئے معنی کی چکاچوند میں گم بھی ہو سکتی تھی' مگر یہ کیسے ممکن تھا کہ معنی کی حس اس کو بالکل بدل دے' یا دبا دے' موجودہ حسوں کے تجربے کے انتقالات ذہنی سے دب جانے کی نسبت وہ کہتا ہے کہ:-

" ان کی پوری طرح سے مصدقہ ایک بھی مثال نہیں ہے۔ ان تمام دھوکوں میں جو حسوں سے معمولی بہیج معروضات کی عدم موجودگی میں پیدا ہوتے ہیں' غلطی اس معروض کے اچھی طرح سمجھ لینے سے زائل نہیں ہوتی' جو درحقیقت موجود ہوتا ہے اور نہ اس سبب کے سمجھنے سے دور ہوتی ہے' جو دھوکے کا باعث ہوتا ہے' آنکھ کے دبانے سے جو روشنی کے چھلے نظر آتے ہیں' وہ اور تمثالات مابعد ساحت نظر کے سامنے اسی طرح سے باقی رہتے ہیں جس طرح سے آئینے کا عکس باقی رہتا ہے' اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ ان ظواہر کے کوئی خارجی حقیقت مطابق نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اپنی توجہ کو دور کر سکتے ہیں' اور اس کو ان حسوں سے علٰحدہ رکھ سکتے ہیں جن کا خارجی عالم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا' مثلاً کمزور تمثالاتِ مابعد (Entoptic) معروضات وغیرہ ...... لیکن اگر ہم میں حسوں کے نظر انداز ہی کرنے کے نہیں بلکہ ان کے ایسے جزو کو جو خارجی تجربے سے مختلف ہو' (جس کی تمثال خارجی حقیقت کی طرح سے ان کے ہمراہ ذہن میں ہوتی ہے) بالکل عکس میں تبدیل کرنے کی قوت ہوتی تو ہمارے ادراکات کا کیا حشر ہوتا تھا؟

اور پھر:-

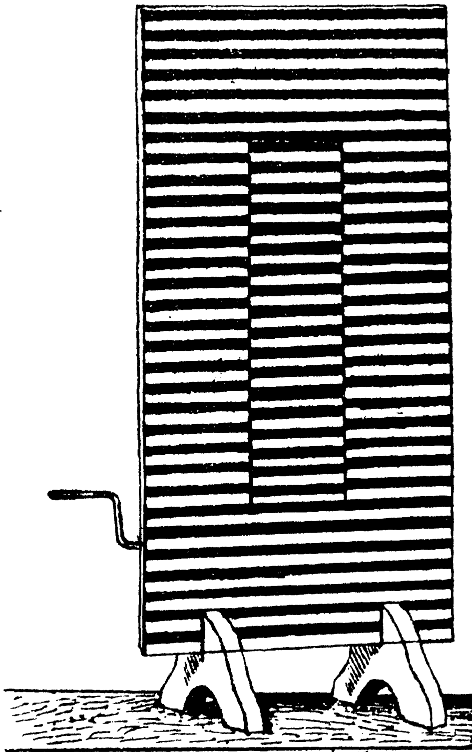
" دوسرے تمام تجربے کی تمثیل پر ہم کو یہ توقع کرنی چاہیے' کہ مغلوب احساسات ہمارے ادراک میں باقی رہیں گے' اگرچہ مسلّم دھوکوں ہی کی صورت میں کیوں نہ ہوں۔ مگر واقعہ یہ نہیں ہے۔

یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اصلی مکانی حسوں کا مفروضہ کس طرح سے بصری وقوفات کی توجیہ کر سکتا ہے، حالانکہ جو لوگ ان حسوں کے قائل ہیں وہ بھی آخر کار یہ فرض کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ یہ ہماری بہتر رائے سے جو تجربے پر مبنی ہوتی ہے، مغلوب ہو جاتے ہیں"۔

یہ الفاظ اس لحاظ سے بہت اہمیت رکھتے ہیں کہ یہ کس قدر مستند شخص کے ہیں۔ مگر ہیلم ہولٹز کی سند سے بھی انسان کا انتقادی توازن تو باطل نہیں ہو جانا چاہیے۔ اور جس لمحے میں انسان مجرد تعمیات کو ترک کرتا ہے، اور جزئیات پر آتا ہے، تو میرے خیال میں یہ بات اس کو آسانی سے معلوم ہو جاتی ہے کہ ان سے وہ نتائج برآمد نہیں ہوتے، جن کا ہم اوپر اقتباس کر چکے ہیں۔ لیکن بحث کو سودمند طریق پر جاری رکھنے کے لئے ہمیں بیان کردہ امثلہ کو دو حصوں میں تقسیم کر دینا چاہیے:۔

(ا) ہیلم ہولٹز کے نزدیک ادراک لون کا ادراک مکان کی طرح سے عقل سے تعلق ہے۔ نام نہاد ہم وقت لونی تقابل (جس سے ایک رنگ دوسرے رنگ کو جس کے برابر یہ ہوتا ہے، متغیر کرتا ہے) کی توجیہ وہ غیر شعوری انتاج سے کرتا ہے۔ باب ۱۷ میں ہم نے لونی تقابل کے مسئلے پر بحث کی تھی، جن اصول سے اس کے حل میں کام لیا گیا تھا، وہ موجودہ مسئلے کے حل میں بھی کارآمد ثابت ہوں گے۔ میری رائے میں ہیرنگ نے یہ بات قطعی طور پر ثابت کر دی ہے، کہ جب ایک رنگ دوسرے رنگ کے برابر لایا جاتا ہے تو یہ اس کی حس کو محض انتقال

ذہنی کی بنا ، پر نہیں، جیسا کہ ہیلم ہولٹنز کہتا ہے بلکہ ایک نئے عصبی عمل کو تہییج کر کے حس کے متغیرہ احساس تک مطابق ہوتا ہے متغیر کر دیتا ہے یہ توجیہ نفسیاتی نہیں بلکہ عضویاتی ہے اصل رنگ میں امالہ کرنے والے رنگ کی وجہ سے جو تبدیلی واقع ہوتی ہے وہ ان عضویاتی حالات کے رفع ہو جانے کی وجہ سے ہوتی ہے جن میں وہ پہلے پیدا ہوتی ہیں اور نئے حالات کے تحت ایک حقیقی نئی حس پیدا ہو جانے سے ہوتی ہے جس سے تجربے کے انفعالات ذہنی کو کوئی تعلق نہیں ہے۔



شکل نمبر ۶۴

یہ بات اس مظہر تقابل سے ظاہر ہوتی ہے جو مختلف قسم کی حرکتوں کے دیکھنے کے بعد پیدا ہوتا ہے کہ بصری آلات کے اندر اعمال خود کو پہلو سے پھیلاتے ہیں۔ یہاں میں اس کی چند مثالیں بیان کرتا ہوں۔ اگر متحرک جہاز کے جنگلے سے ہم اس پانی کی طرف

نظر ڈالیں جو جہاز کی رفتار سے نہایت تیزی کے ساتھ پیچھے کو ہٹتا معلوم ہوتا ہے،
اور پھر اپنی نظر کو عرشے کی طرف منتقل کریں تو ہمیں تختوں کا ایک حصہ اس سے
مخالف جہت میں حرکت کرتا نظر آئے گا، جس میں ایک لحہ پہلے ہم نے پانی کو حرکت
کرتے ہوئے دیکھا تھا، اور اس حصے کے دونوں جانب ایک اپنی تختوں کی اسی
سمت میں حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوگی جس میں کہ پانی حرکت کرتا تھا۔ چلتی ریل کی
کھڑکی میں سے باہر سڑک کی طرف دیکھنے سے بھی اسی قسم کا دھوکہ ہوتا ہے جس کی
معمل میں نہایت ہی سادے آلات کے ذریعے سے تصدیق ہوسکتی ہے۔ ایک تختہ
لیا جاتا ہے جس میں ایک کھڑکی پانچ چھ انچ چوڑی اور حسب ضرورت لمبی ہوتی ہے
اور اس کو دو فٹ پر سیدھا کسی شئے کے ذریعے تھاما جاتا ہے۔ تختے کی پشت پر
کھڑکی کے اوپر اور نیچے دو رولر ہوتے ہیں جن میں سے ایک کے ساتھ ایک کرنیک
ہوتا ہے۔ کسی قسم کے چھپے ہوئے کپڑے یا کاغذ کی بہت لمبی پٹی ان رولروں میں پھرائی جاتی ہے؛
(جن میں سے ایک رولر کو اس طرح سے قائم کیا جا سکتا ہے جس سے وہ پٹی ہمیشہ
سیدھی کھنچی ہوئی رہے اور ڈھیلی نہیں۔ اور سامنے کے تختے کی سطح کو بھی ایسے کاغذ سے
ڈھکا رکھا جا سکتا ہے جو نظر کے لئے جاذب ہو۔ اب کرنیک کے پھرانے سے
درمیانی پٹی مسلسل حرکت کرتی ہے حالانکہ ساحت کے حاشیے فی الحقیقت ساکن رہتے ہیں،
مگر یہ تھوڑی دیر کے بعد مخالف سمت میں حرکت کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ کرنیک
کے روکنے سے کل ساحت کے مخالف سمت میں حرکت کرنے کا دھوکہ ہوتا ہے۔

ایسے چکر کو جس پر ارقمیدوسی مرغولہ بنا ہوا ہو، جب معمولی گھمانے والی مشین
پر پھرایا جاتا ہے تو اس سے اور حیرت انگیز نتائج پیدا ہوتے ہیں۔

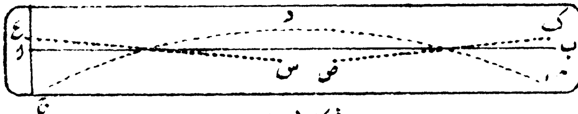
"اگر گردش اس سمت میں ہوتی ہے جس سمت میں کہ مرغولی خط چکر کے مرکز سے
قریب تر آتا ہے تو چکر کی کل سطح پھیلتی معلوم ہوتی ہے اور جب گردش رک جاتی ہے
تو سکڑتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اور اگر گردش کی حرکت اس کے مخالف سمت میں ہوتی ہے
تو عکس ہوتا ہے۔ اگر اول الذکر حالت میں مشاہدہ کرنے والے کی آنکھیں گردش
کرنے والے چکر سے ہٹ کر کسی معروف شئے کی طرف مڑتی ہیں، مثلاً کسی دوست کے
چہرے کی طرف تو آخر الذکر عجیب طریق پر سکڑتا یا پیچھے ہٹتا ہوا محسوس ہوتا ہے،



شکل نمبر ۶۵

اور مرغولے کی مخالف حرکت کے بعد پھیلتا ہوا یا قریب آتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ لہ

ان حرکی دھوکوں کی ایک ابتدائی صورت وہ معلوم ہوتی ہے جو ہیلم ہولٹز نے اپنی آپٹک کے صفحہ ۵۶۸ تا ۵۷۱ تک بیان کی ہے۔ ساعت نظر میں اگر کوئی ترچھے زاویہ حادہ سے سیدھے خط کی طرف ہوتی ہے تو یہ محسوس طور پر اس خط کو بگاڑ دیتی ہے۔ مثلاً



شکل نمبر ۶۶

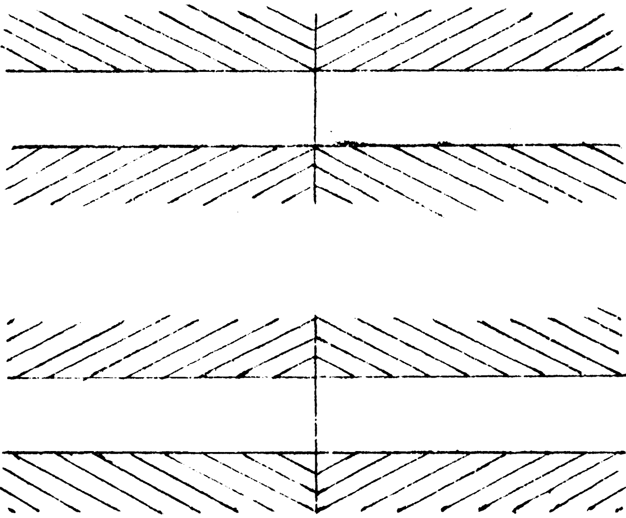
لہ۔ بوڈوچ اور رپال جرنل آف سائیکالوجی جلد ۳ صفحہ ۲۹۹۔ ہیلم ہولٹز اس مظہر کی ڈھیلوں کی غیر شعوری گردش سے توجیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن ڈھیلوں کی گردش سے صرف ایسے احساسات حرکت کی توجیہ ہوسکتی ہے جو کل ساحت نظر پر ایک ہوتے ہیں۔ کھڑکی والے تختے میں ساحت نظر کا ایک حصہ ایک طرح پر حرکت کرتا معلوم ہوتا ہے اور دوسرا حصہ دوسری طرح پر حرکت کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ یہی اس وقت ہوتا ہے جب ہم مرغولے کی طرف سے پھر کر دیوار کو دیکھنے لگتے ہیں۔ صرف دیوار کا مرکز ابھرتا یا سکڑتا ہے۔ حاشیہ اس کے برعکس آتا ہے یا ساکن رہتا ہے۔ ماخ اور ڈیواک نے اس صورت میں نہایت عمدگی سے آنکھوں کی گردش کا ناممکن ہونا ثابت کیا ہے (Stizungaber. d. Wiener Akad. Bd. LXI.) نیز دیکھو بوڈوچ اور رپال کا مذکورہ بالا مضمون صفحہ ۳۰۰۔

شکل نمبر ۶۶ میں اب ایک خط ہے جو کاغذ پر کھینچا گیا ہے ج د، فرض کرو کہ پرکار کا نشان ہے جس کا آنکھ نے بہت توجہ سے ساتھ دیا ہے۔ جب نوک پرکار ج سے د پر آتی ہے تو خط نیچے کی طرف حرکت کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور جب د سے ج پر آتی ہے خط اوپر کی طرف حرکت کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہی کل خط پرکار کی ابتدائی نصف حرکت کے دوران میں س ع پر جھکا ہوا معلوم ہوتا ہے اور آخری نصف ص ک کی جہت میں جھکا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اور ایک طرف کے جھکنے سے دوسری طرف کے جھکنے میں جو تغیر ہوتا ہے وہ د پر بالکل واضح ہے۔

جس خط پر ہم پنسل کی نوک پھیرتے ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود وہ بھی پنسل کی نوک کی طرف حرکت کرنے لگتا ہے۔ اب ان دونوں چیزوں کا ایک دوسرے کی نسبت سے بظاہر حرکت کرنا حالانکہ ایک ان میں سے بالکل ساکن ہے ہمیں ان مثالوں کو یاد دلاتا ہے جو صفحہ ۱۰۸ پر ویرارٹ سے نقل کر آئے ہیں، اور یہ ہم کو ادراک کی ابتدائی حالت کی جانب واپس لیجاتا ہوا معلوم ہوتا ہے جس وقت وہ امتیازات جو اب ہم ایک حرکت کے محسوس کرتے وقت کرتے ہیں، اس وقت تک نہ ہوئے تھے۔ اگر ہم ہولٹز کے نمونے میں سے پنسل کا سرا گزارتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۶۰ صفحہ ۵۶۵) اور آنکھ سے اس پر نظر جمائے رکھتے ہیں تو کل شکل بظاہر نہایت ہی عجیب و غریب غیر سکونی حالت کا منظر بن جاتی ہے جس کے اسباب کو ہیلم ہولٹز نے نہایت احتیاط سے بیان کیا ہے۔ سوالنر کا دھوکہ اکثر اشخاص کی نظر سے قطعاً یا تقریباً محو ہو جاتا ہے اگر وہ نظر جما کر اس کے ایک نقطے پر آنکھ کو حرکت دیئے بغیر دیکھتے ہیں۔ یہی حال اور بہت سے دھوکوں کا ہے۔

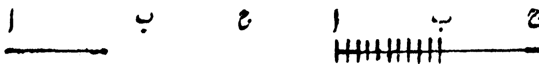
اب ان تمام واقعات کو جب جمع کر کے دیکھا جاتا ہے تو ان سے یہ ثابت ہوتا معلوم ہوتا ہے (اس میں شک نہیں کہ مبہم طور پر مگر قطعیت کے ساتھ) کہ موجودہ ہیجانات اور پہلے ہیجانات کے اثرات ابعد ان اعمال کے نتائج کو بدل سکتے ہیں جو ان کے ساتھ ساتھ ان سے فاصلے پر شبکیہ میں یا بصری حس کے آلات کے دوسرے حصوں میں ہوتے ہیں۔ جن صورتوں پر پچھلے اوراق میں بحث ہو چکی ہے یعنی متحرک آنکھ جو نقطہ مرکزی کو شکل کے بعض حصوں پر دوڑاتی ہے، وہ اس سے احساس میں ایک تغیر کا تعین کرتی ہے جو اور حصوں سے ہوتا ہے اور جس تغیر سے شکل بگڑ جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس بیان سے کسی چیز کی بھی توجیہ نہیں ہوتی۔ یہ صرف ان واقعات کو جن پر کہ یہ صادق آتا ہے غلط توجیہ سے محفوظ رکھتا ہے۔ ان دھوکوں کی غلط توجیہ یہ ہے کہ یہ عقلی ہیں نہ کہ حسی، اور یہ کہ یہ ثانوی ذہنی واقعات ہیں نہ کہ اولین و اصلی۔ بگڑی ہوئی شکل اس کو بتایا جاتا ہے جس کو انسان غلط طور پر ایک

غیر شعوری انتاج سے ایسے مقدمات کی بنا پر قائم کر لیتا ہے جن سے وہ صحیح طور پر واقف نہیں ہوتا۔ اور تمثیلی شکل کو اس قدر قوی فرض کیا جاتا ہے کہ حقیقی حسوں سے جو کچھ ادراک ہوتا ہو اُس کو دبا دیتا ہے مگر جب یہ سوال ہوتا ہے کہ وہ غیر شعوری مقدمات کون سے ہو سکتے ہیں؟ تو ہیلم ہولٹز ونٹ ڈیلبوف سوالنز اور غیر شعوری انتاج کے تمام حامیوں میں اختلاف ہو جاتا ہے۔



شکل نمبر ۶۷

شکل نمبر ۶۷ کی خصوصیت کو تقریباً تمام مصنف شکل نمبر ۶۰ نمبر ۶۱ نمبر ۶۲ صفحہ ۵۶۵، ۵۶۶ کی طرح اس اساسی دھوکے پر مبنی قرار دیتے ہیں کہ



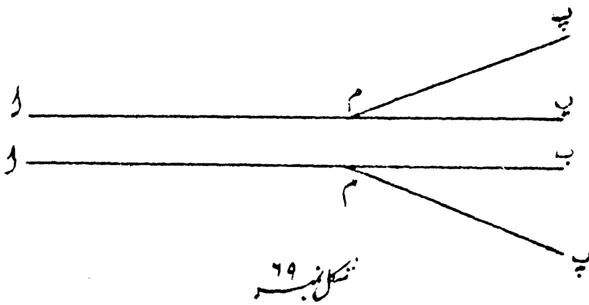
شکل نمبر ۶۸

چھوٹے زاویئے بڑوں کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ بڑے معلوم ہوتے ہیں۔
چھوٹے زاویوں کی اس خصوصیت کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ یہ صورت ایسی ہے جیسی کہ وہ صورت ہوتی ہے جس میں ایک بھری ہوئی جگہ خالی جگہ کی نسبت زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے جیسا شکل نمبر ۶۸ میں ہے اور اس کی ونٹ اور ڈیلبوف اس واقعے سے توجیہ کرتے ہیں کہ آنکھ کو خالی جگہ کی نسبت بھری ہوئی جگہ پر سے گذرنے میں زیادہ عصبی توانائی کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ بھری ہوئی جگہ کے نقاط اور خطوط لازمی طور پر آنکھ کو روکتے اور اس پر بار ڈالتے ہیں اور اس سے ہم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ گویا یہ زیادہ کام کر رہی ہو یعنی زیادہ فاصلہ طے کرتی ہو۔ لیکن جب ہم یہ یاد کرتے ہیں کہ عضلی حرکتوں کی نسبت یہ قطعی طور پر ثابت ہو گیا تھا کہ یہ آبشار اور گھومنے والے مرغولے کے دھوکوں میں کوئی حصہ نہیں رکھتے اور یہ کہ یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ کس طرح سے ونٹ اور ڈیلبوف کی عضلی توجیہ کی خاص قسم نوک پرکار کے دھوکے پر جس کا ابھی ذکر ہو چکا ہے صادق آسکتی ہے۔ اس لئے ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور رہیں کہ ان مصنفوں نے کم از کم اپنی عضلی توجیہ کی دسترس کے نسبت منقسمہ زاویوں اور خطوں کی صورت کے بارے میں مبالغے ہی سے کام لیا ہے۔ جتنے شدید عضلی احساسات آنکھوں سے اس وقت ہوتے ہیں جب ہم ان کو ان کی فطرت کے خلاف ساکن رہنے پر مجبور کرتے ہیں اتنے شدید عضلی احساسات اور کبھی نہیں ہوتے۔ بلکہ شکل کے ایک نقطے پر نظر جمانے سے بجائے اس کے کہ شکل بڑی معلوم ہو اکثر اشخاص میں ان شکلوں کے دھوکے بالکل ہی مٹ جاتے ہیں۔

ہیلم ہولٹز صاحب چھوٹے زاویوں کے بڑے معلوم ہونے کی توجیہ اس قانون سے کرتے ہیں جس کو وہ قانون تقابل کہتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہ خطوط کی سمتوں اور فاصلوں میں بھی اسی طرح سے عمل کرتا ہے جس طرح رنگوں اور روشنی کی شدتوں میں۔ جو خط دوسرے خط کو کاٹتے ہیں وہ اس کو اس سے زیادہ ہٹا ہوا ظاہر کرتے ہیں جتنا کہ یہ درحقیقت ہے۔

علاوہ بریں وہ مقداریں جن کو ہم واضح طور پر شناخت کر سکتے ہیں مساوی مقداروں کی نسبت جن کو ہم صرف مبہم طور پر سمجھتے ہیں، بڑی معلوم ہوتی ہیں۔ مگر یہ یقیناً ایک حسی قانون اور ہمارے آلات بصارت کا ایک خلقی فعل ہے۔ جس طرح سے گھومنے والے مرغولے کی منفی تمثال مابعد کسی ائتلاف تصورات یا گذشتہ اشیا کی یاد سے مستنبط نہیں ہو سکتی، اسی طرح سے اس قسم کا تقابل بھی نہیں ہو سکتا۔ اصول تقابل پر ونٹ نکتہ چینی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس کی رو سے تو چھوٹی جگہیں بڑی نہیں بلکہ اور چھوٹی معلوم ہونی چاہئیں۔ اس کا ہیلم ہولٹز یہ جواب دیتا (مگر دشواری یہ تھی کہ اس کا جواب خود اس کے اصول کی یکسانی کے لئے اسی قدر مہلک ہوتا، جس قدر کہ ونٹ کے اصول کے لئے) کہ عضلی توجیہ صحیح ہوتی تو عضلی حس کی بنا پر جلد میں بالکل مخالف دھوکے نہ ہوتے۔ صفحہ ۱۴۱ میں ہم بتا آئے ہیں کہ منقسمہ جگہیں جلد پر خالی جگھوں کے مقابلے میں چھوٹی معلوم ہوتی ہیں۔ جو مثالیں اوپر بیان ہو چکی ہیں ان پر اس کا اور اضافہ کرو۔ کاغذ پر ایک خط کو دو مساوی حصوں میں تقسیم کرو۔ اس کے سروں پر سوراخ کر دو، اور پھر ایک پورے نصف خط میں سوراخ بنا دو، اور کاغذ کی الٹی طرف انگلی کا سرا سوراخوں والے خط پر پھیرو۔ اس تجربے سے خالی نصف، سوراخ والے نصف کے مقابلے میں بہت بڑا معلوم ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم ناقابل تحلیل قوانین تک پہنچ جاتے ہیں جن کی بنا پر جلد میں ہمارا احساس قد و قامت شبکیہ سے مختلف اسباب کی بنا پر متعین ہوتا ہے اگرچہ ان کی خارجی شرائط ایک ہی ہوں۔ ہیرنگ نے سوالنر کی شکل کی جو توجیہ کی ہے وہ ہرمان صاحب کی کتاب عضویات کی ہینڈ بک کے صفحہ ۵۷۹ میں درج ہے۔ بس ایک اور وجہ بیان کرتے ہیں کہ جو خطوط دوسرے کو قطع کرتے ہیں ان سے یہ خط اس سے زیادہ منحرف کیوں معلوم ہوتا ہے جتنا کہ درحقیقت نہیں ہوتا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم خط پ م، خط ا ب پر کھینچیں (شکل نمبر ۶۱) اور آخر الذکر پر اپنی آنکھ کے ذریعے سے غور کریں تو نقطہ م پر پہنچنے کے بعد ایک لمحے کے لئے ا ب کو چھوڑ کر م ب پر غور کرنے لگیں گے،

بغیر اس کے کہ ہم کو واضح طور پر یہ احساس ہو کہ ہم ہنوز اصلی خط پر نہیں ہیں، اس سے ہم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ اصل خط کا باقی حصہ یعنی م ب اپنی اصلی جہت سے ذرا ہٹا ہوا ہے شکل نمبر ۶۹ میں دو اصل خطوں کے سرے ب، ب کے ایک دوسرے سے زیادہ قریب محسوس ہونے سے دھوکہ بالکل واضح معلوم ہوتا ہے، میرے نزدیک اس قسم کے دھوکوں کی یہ توجیہ ان توجیہوں کے مقابلے میں جو اور مصنفین نے پیش کی ہیں زیادہ قرین قیاس ہوتی اگر



شکل نمبر ۶۹

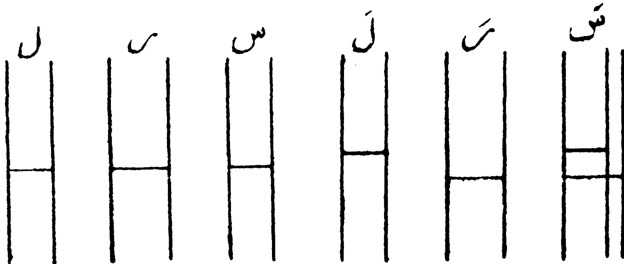
جو کچھ جلد میں ہوتا ہے وہ اس کے خلاف نہ پڑتا۔

تمام حالات پر غور کرنے کے بعد مجھے تو یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے تمام دھوکوں کو ہم اپنی موجودہ تحقیق کے لحاظ خارج از بحث قرار دیں۔ ان سے جو کچھ بھی ثابت ہوتا ہو بہر حال ان سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ صورت اور حرکت کے ہمارے بصری ادراکات صحیح معنی میں حسیں نہیں ہیں۔ بلکہ زیادہ قرینہ اس امر کا معلوم ہوتا ہے کہ یہ انعکاس اور لونی تقابل کے مظہروں اور ویرارٹ کے حرکت کے قدیم دھوکوں کے مانند ہیں۔ اگر ان سے کچھ ظاہر ہوتا ہے تو صرف حسوں کا ایسا عالم ظاہر ہوتا ہے جس میں ہمارے عادتی تجربے نے ہنوز اپنی علامات نہیں بنائیں اور باوجود اس امر کے کہ اب ہماری معلومات بہتر ہیں پھر بھی باقی رہتا ہے، اور ان مکانی حسوں کی طرف ذہن کو منتقل نہیں کرتا، جن کو ہم خارجی شہادت کی بنا پر جانتے ہیں کہ شکل کے معانی در حقیقت یہ ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ اگر یہ حسیں ایسی اہم اور

کثیر الوقوع ہوتیں جیسی اب غیر اہم اور شاذ ہیں، تو ہم ان کی جگہ ان کے معنی یعنی شکلوں کی حقیقی مکانی قیمتوں کو دید یتے۔ اس صورت میں یہ حقیقی مکانی قیمتیں ہم کو براہ راست نظر آتیں۔ اور دھوکے اسی طرح سے غائب ہو جاتے جس طرح سے دانت ٹوٹنے کے بعد اس کے خلا کے بڑے معلوم ہونے کا دھوکہ ایک ہفتے کے بعد جاتا رہتا ہے۔

(ب) واقعات کی ایک اور قسم جس کو ہم نظر انداز کرسکتے ہیں دوگونہ تمثالات کی ہے۔ ایک پکے مخالف حس کو دوسرے تمثالات محسوس کرنے کے ہر قسم کے فطری رجحان سے انکار کرنا چاہیے، جو اس وقت ہوتا ہے، جب مختلف شبکی نقاط کو تہییج کیا جاتا ہے، کیونکہ اس کو کہنا چاہیے کہ اکثر اشخاص کو کبھی نہیں ہوتیں بلکہ وہ تمام چیزیں ایک ہی نظر آتی ہیں، جن کو تجربے نے انھیں ایک دیکھنے کا یقین دلا دیا ہے۔ کیا ایسا دوہرا نظر آنا جس کو ہمارا علم اس قدر جلد باطل کر دیتا ہو، کبھی حس کا معطیہ ہو سکتا ہے، اس قسم کا سوال حس کا مخالف دریافت کرسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حس کا معطیہ ہے مگر ایسا معطیہ ہے جس میں اور بہت سے معطیات کی طرح سے پہلے امتیاز کی ضرورت ہے، اصولاً کسی قسم کے حسی اوصاف میں محرک کے بغیر امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اور جن کے متعلق ہم بعد میں امتیاز سیکھ جاتے ہیں وہ ابتدائً مبہم محسوس ہو رہی تھیں۔ اب چاہو تو یہی



شکل نمبر

لکہ وہ کہ آواز یا بو جس کے متعلق امتیاز کرنا ہم کو اب آگیا ہے کوئی حس نہیں ہے۔

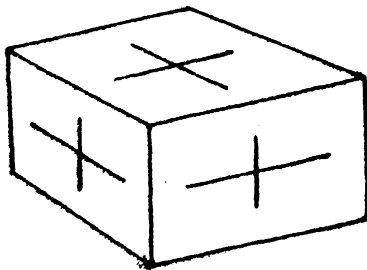
اگر کوئی شخص چاہے تو دوہری تمثالات میں امتیاز کرنا آسانی سے سیکھ سکتا ہے۔ اگرچہ بقول ہیرنگ یہ ایسا فن ہے جس میں انسان ایک دو سال میں بھی کامل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایسے ماہر فن جیسے کہ خود ہیرنگ یا لی کانٹی ہیں ان کے لئے بھی مجسم نمائی شکلیں کچھ کارآمد نہیں۔ بجائے اس کے کہ ایک مجسم شکل بنے یہ ایک دوسرے کو اپنے دوہرے خطوط سے محض قطع کر دیتے ہیں۔ دولک مان نے بہت سے طریقے نکالے ہیں جن میں ثانوی خطوط کا اضافہ جو دو ساحتوں میں مختلف ہوتا ہے، ہماری ابتدائی خطوط کو دُہرا دیکھنے میں مدد کرتا ہے۔ اس کا اثر بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ ان واقعات میں تھا جس کا تذکرہ ہم نے ابھی تھوڑی دیر پہلے کیا تھا، جہاں کہ دیئے ہوئے خطوط کی مکانی قدر و قیمت نئے خطوط کے اضافے سے متغیر ہو جاتی ہے۔ اور ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایسا کیوں ہوا ہے سوائے اس کے کہ خطوط کے بعض باہمی تعلقات اور نتیجہ احساس کے تغیر یعنی طبیعی قوانین کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ اس طرح سے شکل نمبر ۷ میں اگر ل اور ر کو ایک افقی خط سے کاٹ دیا جائے جو اسی طرح پر ہو، اور اس کو مجسم نمائی طرز پر دیکھا جائے تو یہ مکان میں خطوں کا ایک جوڑا سا معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اگر افقی خطوط مختلف سطحات پر ہوں جیسا کہ ل ر میں ہے تو تین خط معلوم ہوتے ہیں جیسا کہ س میں۔

پس اب ہم دوہری تمثالات کے متعلق کچھ نہیں کہتے۔ تمام واقعات سے وہ ثابت ہوتا ہے جو دولک مان کہتا ہے، کہ اگرچہ شبکی ریشوں کے ایسے منتظم تار ہو سکتے ہیں کہ ان دو مختلف نشانوں کا احساس ہو، مگر اس کے باوجود دیگر شبکی ریشوں کا ہیجان پہلے ہیجان کے اثر کو دبا سکتا ہے، اور اس طرح ہم کو فی الواقع امتیاز کرنے سے باز رکھ سکتا ہے۔ تاہم بعید تر شبکی اعمال سے دُہرے ہونے کی طرف آنکھ کی توجہ کو مبذول کرا سکتا ہے۔ اور جب آنکھ کی توجہ اس کی طرف مبذول ہو جاتی ہے، تو پھر یہ وہاں اسی طرح سے موجود ہوتی ہے، جس طرح کہ ایک واقعی و حقیقی حس ہو سکتی ہے۔

(ج) اگر دھوکوں کے ان مجموعوں کو خارج کر دیا جائے، اور ان کو

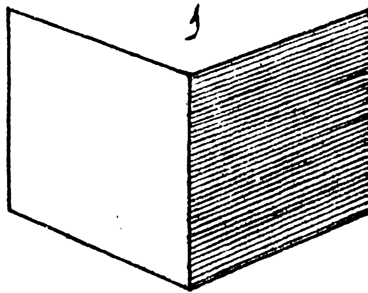
ناقص امتیاز یا ایک مکانی حس کے دوسرے میں تغیرات قرار دیا جائے تو پھر دو مجموعے ایسے اور باقی رہجاتے ہیں، جو ہم کو پریشان کرتے ہیں۔ پہلا مجموعہ تو ان تمثالات مابعد کا ہے جو ٹیڑھی سطحات پر متیز ہونے سے بگڑ جاتی ہیں۔ دوسرا مجموعہ اضافی فاصلے اور جسامت کے متعلق آنکھ سے جو رائیں قائم ہوتی ہیں ان کی ناپائیداری کو بیان کرتا ہے اور اس میں خصوصاً وہ شامل ہیں جن کو غلط نما کے دھوکے کہتے ہیں۔

پہلے مجموعے کے مظاہر کو صفحہ ۵۶۵ پر بیان کیا گیا تھا۔ اے وولک مان نے ان کا مطالعہ اپنی معمولی ہوشیاری اور صفائی سے کیا ہے۔ ایک تصویر میں ایسی دیوار بھی جس کو صرف خیالی طور پر ٹیڑھا کر دیا گیا ہو، اس کی شکل کو بگاڑ دے گی اور اس کی بنا پر ہم کو ایسی شئے نظر آجائے گی، جس کا ہماری تمثال مابعد شبکیہ پر ایک فطری اظلال ہو گی۔ بشرطیکہ یہ شکل دیوار پر واقع ہو۔ اس طرح پر ایک سائن بورڈ کو ایک پردے پر تناظری اعتبار سے رنگا گیا ہے، اور آنکھ مستطیلی صلیب پر پوری طرح سے جمے رہنے کے بعد رنگے ہوئے سائن بورڈ پر ڈالی جاتی ہے۔ اب جو اس کی تمثال مابعد قائم کی جاتی ہے، تو یہ سائن بورڈ پر ایک ٹیڑھی ٹانگوں والی صلیب معلوم ہوتی ہے۔ یہ اس تناظری شکل کا برعکس منظر ہے، جو شکل نمبر ۱۷ میں ہے، جس میں درحقیقت ٹیڑھی ٹانگوں والی صلیبیں فی الحقیقت مستطیلی صلیبیں معلوم ہوتی ہیں۔



شکل نمبر ۱۷

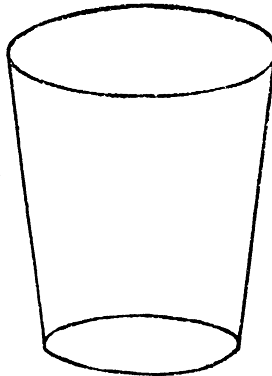
اضافی فصل اور جسامت کے متعلق بے ثباتی آرا کا بھی صفحہ ۵۶۴، ۵۶۵ میں ذکر کیا گیا تھا۔ کسی شئے کے شبکی تمثال کے قد و قامت جو کچھ بھی ہو یہ ہمیشہ اپنے قدرتی قد و قامت کی معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً ایک شخص جو ہمارے قریب آتا ہو، وہ بڑھتا ہوا محسوس نہیں ہوتا۔ اور میری انگلی جس کا ایک پوروا اس کو نظر سے چھپا سکتا ہے، وہ اس کے باوجود بھی آدمی سے بہت چھوٹی شئے خیال کیا جاتا ہے۔ فصل کے متعلق تو یہ ہے، کہ اکثر یہ ممکن ہوتا ہے، کہ کسی شئے کے بعیدی حصوں کو قریبی اور قریبی حصوں کو بعیدی محسوس کر سکیں۔ انسانی چہرے کی ایک رخہ تصویر کی طرف ایک آنکھ یا دونوں سے بھی اگر نظر جما کر دیکھا جائے تو یہ بہت جلد پائین کے خفیف ابھار کی طرح نظر سے اوجھل ہو جاتی ہے۔ معمولی دفتی کے مصنوعی چہرے کو اگر اندر کی طرف سے بھی اسی طرح سے رنگ دیا جاتا ہے، جس طرح سے کہ یہ باہر کی طرف سے ہوتا ہے، اور اس کو روشنی میں ایک آنکھ سے دیکھا جاتا ہے تو یہ بجائے کھوکھلا محسوس ہونے کے محدب محسوس ہوتا ہے، دیر تک جما رہنے کے بعد اس قدر قوی دھوکہ ہوتا ہے کہ میرے ایک دوست جنھوں نے اس کو رنگا تھا وہ بیان کرتے تھے کہ بہت جلد یہ معلوم کرنا مشکل ہو گیا کہ برش کو کیونکر استعمال



شکل نمبر ۶۲

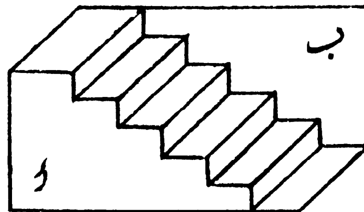
کروں۔ ایک ملاقاتی کارڈ کو اس طرح سے موڑو کہ اس کے نصف حصوں سے

کم و بیش ۹۰ درجے کا زاویہ بن جائے اس کو میز پر سیدھا رکھو جیسا کہ شکل نمبر ۲۷ میں ہے اور اس کو ایک آنکھ سے دیکھو۔ تم اس سے اس قسم کا احساس پیدا کر سکتے ہو کہ یا تو یہ تمھاری جانب کھلتا ہے یا تمھاری جانب سے ہٹ کر کھلتا ہے۔ اول الذکر صورت میں زاویہ ا ب میز پر واقع ہے۔



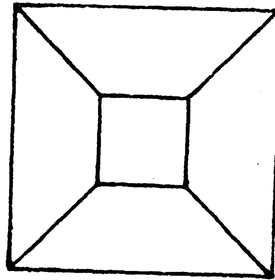
شکل نمبر ۳

ب تم سے ا کی نسبت زیادہ قریب ہے۔ آخر الذکر صورت میں ا ب میز پر انتصابی خط معلوم ہوتا ہے جیسا کہ درحقیقت ہوتا ہے۔ پھر ایک آنکھ یا دونوں



شکل نمبر ۴

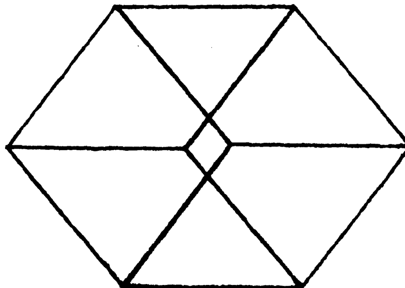
آنکھوں سے شراب کے گلاس کے منھ کی طرف دیکھو (دیکھو شکل ۷۳) جس کو آنکھ کی سطح سے یا تو اوپر یا نیچے رکھو۔ منھ کی شکلی تمثال بیضاوی ہے۔ مگر ہم بیضاوی شکل کو دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے دیکھ سکتے ہیں یعنی اول تو گویا یہ دائرے کی تناظری شکل ہو، جس کا سرا ب ہم سے اس کے سرے ا کی نسبت زیادہ دور ہو، اس صورت میں ہم کو یہ محسوس ہوگا کہ ہم دائرے کی طرف دیکھ رہے ہیں۔ یا اس طرح سے کہ اس کا کنارا ا ہم سے زیادہ دور ہو (اس حالت میں ہم گلاس کی طرف ب سے دیکھتے ہوں گے) جوں جوں کنارے کی طرف دیکھنے کا طریقہ متغیر ہوتا ہے، خود گلاس اپنی شکل مکان کے اندر بدلتا جاتا ہے، اور یہ یا تو سیدھا معلوم ہوتا ہے، یا آنکھ کی طرف



شکل نمبر ۷۵

جھکا معلوم ہوتا ہے، یا آنکھ کی طرف سے ہٹا معلوم ہوتا ہے، اور یہ سب اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ آنکھ اس کے نیچے ہے یا اوپر ہے۔

مسطح شکلیں بھی مجسم معلوم ہو سکتی ہیں، اور یہ بھی متعدد صورتوں میں ہوتا ہے



شکل نمبر ۷۶

شکل نمبر ۴، ۷ نمبر ۵، ۶، ۷، کی طرف دیکھو۔ یہ مبہم تناظری اظلال ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک ہم کو دو مختلف فطری اشیا کو یاد دلا سکتی ہے۔ ان اشیا میں سے جس شئے کا بھی ہم اس شکل کی طرف دیکھتے وقت خیال کریں یہ ہم کو اپنی پوری جسامت کے ساتھ نظر آنے لگتی ہے۔ ذرا سی مشق سے ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ یکے بعد دیگرے ان چیزوں میں سے جس چیز کی چاہیے اس کو تصویر سمجھ لیں۔ صرف ایک زاویہ پر غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، اب اس کو ہم خواہ مجسم سمجھ لیں یا کھوکھلا۔ یہ کاغذ کی سطح سے یا تو کھنچ آتی ہے، یا اس میں دب کر رہ جاتی ہے۔ کل شکل اشارے کی تعمیل کرتی ہے، اور ہماری نظر کے سامنے ہی اشارے پر بدل جاتی ہے۔[1]

ان تمام صورتوں کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ شبکی ارتسام جس ادراک کا باعث ہوتا ہے، اس کے اندر ابہام ہوتا ہے۔ اگر ہماری شبکیہ بالکل اسی طرح پر متہیج ہو خواہ تمثال ما بعد کے ذریعے سے ہو یا پردے کے ذریعے سے یا کسی شکل کے ذریعے سے ہم کو کبھی ایک شئے نظر آتی ہے اور کبھی دوسری شئے، گویا خود شبکی تمثال کے اندر کوئی مکانی اہمیت نہ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ اگر شکل بطول دراصل شبکی حس ہوتے تو شبکی قائموں کو حادہ اور منفرجہ نہ بن جانا چاہیے اور خطوط کا اضافی طول نہ بدل جانا چاہیے۔ اگر ابھار بصری احساس ہوتا تو اس کو کبھی کیسا اور کبھی کیسا نہ ہونا چاہیے تھا۔

[1] ۔ لوئیب نے ثابت کیا ہے کہ آنکھ میں قریب و بعید کے تطابق کے عضوی تغیرات سے ابھار کی صورت متعین ہوتی ہے۔

مکانی حس کے منکرین کو اگر کہیں جم کر مقابلہ کرنا چاہیئے تھا تو اس جگہ کرنا چاہیئے تھا۔ ل

اس بات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ان کی حجت بادی النظر میں قوی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن معنی میں ابہام کے محسوس ہوتے ہی شکلی حیثیت کو مکان کا احساس کرانے والے عامل کی حیثیت سے نظر انداز کرا دینا تو اور بات ہے اور ان حالات و شرائط کا امتحان کرنا جن سے یہ ابہام پیدا ہو گیا ہو، اور بات ہے۔ اول الذکر طریقہ سستا کلی اور اوچھا آخر الذکر طریقہ دشوار پیچیدہ مگر آخر کار پر از معلومات ہے

اشکال نمبر ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷ کی صورت حقیقی یعنی خطوط مسطح پر ملتے اور قطع کرتے ہیں، مگر ان کو ایک خیالی مجسم شکل سمجھ لیا جاتا ہے۔ درحقیقت یہ دیکھا نہیں جاتا، بلکہ اس قدر واضح طور پر اس کا تعقل ہو جاتا ہے کہ یہ حقیقت کے مرئی ہو جانے کے قریب پہنچ جاتا ہے۔ مگر اس تمام دوران میں ہم یہ بھی محسوس کرتے رہتے ہیں کہ اس شکل سے جس مجسم شئے کی طرف ذہن منتقل ہو رہا ہے، خود وہ مجسم طور پر یہاں موجود نہیں ہے۔ ایک مجسم شئے کی طرف

ل۔ ہیلم ہولٹز کے استدلال میں مکانی حسوں کے خلاف سب سے شدید عبارت مرئی ابھار کے ان تغیرات کے متعلق ہے۔ "ایک شخص کو کیا یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیئے کہ اگر ابھار کی حسوں کا وجود ہے تو بھی اس قدر مدھم ہونی چاہیئیں کہ تجربہ ماضی کے مقابلے میں ان کا کوئی اثر نہ ہونا چاہیئے۔ کیا ہم کو یہ یقین نہ کرنا چاہیئے کہ بعد ثالث کا ادراک ان کے بغیر پیدا ہو گیا ہوگا، کیونکہ اب ہم اس کو ان کے ساتھ اور ان کے بغیر بھی واقع ہوتا ہوا دیکھتے ہیں

(Physiol. Optik صفحہ ۸۱۷)

دوسری مجسم شئے کی نسبت کیوں آسانی کے ساتھ ذہن منتقل ہوتا ہے، اور عموماً شکل کا چپٹا خیال کرنے کے بجائے مجسم خیال کرنا کیوں سہل ہوتا ہے اس کی وجہ ظن غالب معلوم ہوتا ہے، یہ خطوط تجربہ ماضی میں ہزارہا بار مجسم اشیا سے ہمارے شبکیہ پر بن چکے جس کے مقابلے میں شاید ایک بار کاغذ پہ بنی ہوئی چپٹی شکل سے بنے ہوں۔ اور سینکڑوں بار ہم نے سینکڑوں مرتبہ مجسم موازی السطوح اور سیڑھیوں اور گلاسوں کی بالائی سطح پر نظر ڈالی ہوگی جس کے مقابلے میں شکل سے ایک مرتبہ ان کی تلی سے اوپر کی طرف دیکھا ہوگا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عادت یا ظن غالب بھی ابھری ہوئی نصف چہرے کی تصویر اور کھوکھلے چہرے کے دھوکے کا باعث ہے۔ ہم نے انسانی چہرے کو سوائے اس کے کبھی نہیں دیکھا۔ اسی لیے وہ صورت ہوتی ہے جس کے ساتھ موجودہ حس آسانی کے ساتھ مغلوب ہوجاتی ہے۔ اور یہی وجہ اس ضد کی ہے، جس کا اظہار انسانی چہروں اور دیگر معروف محدب اشیا سے ہوتا ہے، جو وہیٹ اسٹون کے غلط نما میں سے بھی کھوکھلی دکھائی نہیں دیتیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا ادراک بعض اشیا کو بعض صورتوں میں دیکھنے کا عادی ہوتا ہے۔ جس لمحے شئے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، یہ ذہن پر منقلب صورت میں کامل عادتی شکل کے ساتھ مستولی ہوجاتی ہے۔ اس سے اس اچانک ہیئت کی تبدیلیوں کی توجیہ ہوتی ہے جو ادراکات کے متغیر ہونے کی صورت میں ہوتی ہے۔ معروض ایک معروف و آشنا شئے سے دوسری معروف و آشنا شئے میں آگے پیچھے متغیر ہوتا رہتا ہے، اور مشکوک غیر متعین اور مرکب اشیا خارج رہتی ہیں، اور محض اس وجہ سے کہ ہم کو ان کے وجود کی عادت نہیں ہوتی۔

جب ہم اشکال سے ایسے ملاقاتی کارڈوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو واقعاً مڑے ہوئے ہوتے ہیں، یا حقیقی شیشے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، تو خیالی صورت اسی طرح کامل طور پر حقیقی معلوم ہوتی ہے، جیسی کہ اصلی کارڈ مڑکر ڈھلے

جاتا ہے گلاس کا حلقہ اِس طرف کو یا اُس طرف کو دب جاتا ہے گویا کوئی اندرونی اسپرنگ اچانک ہماری آنکھ میں کھل گیا ہو۔ ایسے تغیرات میں اصلی شبکی تمثال کو ذہن سے مختلف تتمے ملتے ہیں۔ مگر سب سے زیادہ نمایاں بات یہ ہوتی ہے کہ تتمہ و تمثال اس طرح سے مل جاتے ہیں کہ دونوں کا گویا ایک گوشت پوست ہو جاتا ہے اور نتیجے میں ان کے مابین امتیاز نہیں ہو سکتا۔ تتمہ ایسا ہو جیسا کہ ہم نے اس کو (صفحہ ۵۶۹) پر کہا ہے یعنی غیر موجود خیالی بصری حسوں کا مجموعہ تو یہ اس کم واضح طور پر محسوس نہیں ہوتیں جتنی کہ وہ حس ہوتی ہے جو اب آنکھ کو خارج سے ملتی ہے۔

تمثالات مابعد کے ٹیڑھی سطح پر اظلال ہونے سے بگڑ جانے کا واقعہ اس سے بھی زیادہ تعجب خیز ہے۔ کیونکہ خیالی تناظری شکل کا جو اس سطح میں واقع ہوتی ہے وہ اس سے کم مرکب ہوتی معلوم ہوتی ہے جو ایک منٹ پہلے آنکھ کو دکھائی دی تھی بہ نسبت اس کے کہ یہ اس کو دبا دے اور اس کی جگہ لے لے[1]۔ اس تمام بحث میں جو بات توجیہ طلب ہے وہ یہ ہے کہ جب خیالی حسیں معمولاً اصلی حسوں سے مقابلے میں بہ اعتبار وضاحت اس قدر ادنیٰ ہوتی ہیں تو یہ کیسے ہوتا ہے کہ ان چند تجربات میں یہ ان کے تقریباً یا کلیتہً ہم پلہ ثابت ہوں۔

مگر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تجربات کس قسم کے ہیں تو یہ عقدہ حل ہو جاتا ہے۔ یہ متعین اشیا کے ادراکات ہوتے ہیں جو متعین طور پر سہ ابعادی مکان میں

---

[1] مجھے یہ بتا دینا چاہیے کہ میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صلیب کو ہمیشہ مستطیلی دیکھ سکتا ہوں۔ مگر غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ مستطیل کی تمثال مابعد جھکی ہوئی سطح جہاں سے آنکھ اس کو دیکھتی ہے ناقص طور پر جذب کرتی ہے میرے سے لئے صلیب خود کو اس سے علیحدہ کر لیتی ہے اور مربع معلوم ہونے لگتی ہے مجھے یہ دھوکہ دائرے سے زیادہ بہتر طور پر ہوتا ہے جس کی تمثال مابعد مختلف طریق پر بیضی ہو جاتی ہے جب میں اس کا اظلال کمرے کی مختلف سطحات پر کرتا ہوں اور یہ آسانی کے ساتھ گول دکھائی نہیں دیتی۔

واقع ہوتی ہیں۔ ذہن ہمیشہ اپنی حسوں کو گرد و پیش کی اشیا کی شناخت کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے، حس کا ادراک ہمیشہ شئے کے تصور، نام یا معمولی پہلو سے ہوتا ہے اشیا کی بصری علامات کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ بہت زیادہ تغیر پذیر ہوتی ہیں۔ ایک شئے کو ہم اپنی آنکھ سے دیکھتے چلے جائیں، اور جس کی جسمانی عینیت کے متعلق ہم کو کبھی شبہ نہ ہو، اس کی شبکی تمثال متواتر و پیہم بدلتی رہتی ہے۔ اگر ایک صلیب یا انگوٹھی کو ہوا میں اچھالا جائے تو یہ ہر زاویہ دار اہلیلجی شکل سے گذرے گی۔ لیکن جب تک ہم ان کی طرف دیکھتے رہتے ہیں، ہمارے ذہن میں ان کی حقیقی شکل و صورت جمی رہتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ذہنی طور پر ان تصویروں کا جن سے فی الحال کو ہم احساس ہوتا ہے، مکان کے اندر اس کی مختلف اور خاص حیثیتوں کے تصور سے مقابلہ کرتے ہیں۔ ہم کو محض صلیب یا انگوٹھی کا ادراک نہیں ہوتا، بلکہ ایسی انگوٹھی کا ہوتا ہے، جس کو اس طرح رکھا گیا ہے، یا ایسی صلیب کا جس کو اس طرح سے بنایا گیا ہے۔ جس دن سے کہ ہم پیدا ہوتے ہیں، ہم اپنی زندگی کی ہر ساعت میں اس امر کی کوشش کرتے رہتے ہیں، کہ اشیا کی ظاہر صورت کو صحیح کریں اور اس کا ترجمہ حقیقی شکل میں کریں، اور اس وضع کا بھی خیال رکھیں، جس وضع میں وہ ظاہری شکل محسوس ہوتی ہے۔ حسوں کی کسی اور قسم میں یہ متواتر تصحیح نہیں ہوتی۔ پس تو کیا تعجب ہے کہ جو تصور اس طرح سے ہو، وہ ناگزیر طور پر اپنا عادتی تصحیحی اثر صرف کرے۔ اگرچہ اس وقت وہ معروض جس کے ساتھ یہ ترکیب پاتا ہے تمثال مابعدی کیوں نہ ہو، اور ہم کو اس تمثال مابعد کا ادراک متغیر مگر زیادہ حقیقی صورت میں ہو۔ حقیقی صورت بھی ایک حس ہوتی ہے جو حافظے کے اندر محفوظ ہوتی ہے۔ مگر یہ ایسی شکل ہوتی ہے جس کے متعلق ظن غالب ہوتا ہے، اور ایسی عادت تخیل پر حاوی ہوتی ہے، کہ جب ہم کو بصری تجربات کا ٹھیک یہ مجموعہ ہوتا ہے تو یہ حقیقت کی حیرت انگیز تازگی سے متصف ہو جاتی ہے۔ اور اس قانون کو توڑتی ہوئی محسوس ہوتی ہے، جو اور جگہ اس بات کا طالب ہوتا ہے، محاکاتی اعمال حسوں کے مقابلے میں بہت ہی دھندلے ہوں۔

مگر غور کرنے کے لائق بات یہ ہے کہ یہ صورتیں انتہائی ہیں۔ ہمارے غیر موجود تمثلات کی فہرست میں کہیں نہ کہیں تو واضح ترین احساسات ہونے چاہئیں۔ حقیقی شکل کے بصری نقول سب سے زیادہ واضح و روشن ہوتے ہیں۔ ادنیٰ درجے کے واقعات سے یہ ثابت کرنا کہ سلسلے میں انتہائی واقعات ہو ہی نہیں سکتے غلطی ہے۔ اور یہ بات اس وجہ سے اور بھی غیر دانشمندانہ ہے کہ ہم کو یہ معلوم ہے کہ ان تمثلات کو اوروں کے مقابلے میں اس وقت کیوں زیادہ واضح ہونا چاہئے جب یہ ایسی چیزوں کا اعادہ کرتے ہیں جن کی عادت ہوتی ہے یا جن کے متعلق ظن غالب ہوتا ہے۔ یہ آخر الذکر چیزیں اپنے متواتر موجود رہنے اور اعادہ ہوتے رہنے کی بنا پر نظام عصبی میں گہرے راستے بنا دیں گی۔ ان کے مطابق کم ترین مزاحمت اور غیر ثابت توازن سے راستے بن جائیں گے جب ان کے کسی ایک نقطے سے مس ہوگا تو مجموعی طور پر کامل ہو سکیں گے۔ جب خارجی مہیج ناقص ہوتا ہے اس وقت بھی ہم کو انسانی چہرے کا کامل تحدب نظر آئے گا، اور کسی زاویے کا صحیح میلان یا کوئی موڑ یا کوئی شے دو خطوں کا فصل واضح طور پر معلوم ہوگا۔ ہمارا ذہن ایک کثیر السطوح کے مساوی ہوگا، جس کے پہلو ادراک کی ایسی حالتیں ہوتے ہیں جن کے اندر کہ یہ سب سے آسانی کے ساتھ بیٹھ سکتا ہے۔ یہ اس پر عادی اشیا سے لپٹی ہوئی ہوتی ہیں اور یہ ان میں سے کسی ایک دوسرے کی طرف صرف اس پر لڑک کر آ سکتا ہے۔[1]

اس بات کی ہیرنگ نے خوب توجیہ کی ہے کہ جن اشکال کی عادۃً محاکات ہوتی ان کی نوعیت حسی اس قدر واضح کیوں ہوتی ہے۔ وہ ہم کو اول تو یہ یاد دلاتا ہے کہ ہر بصری حس نظام عصبی کے طبیعی عمل کے متلازم ہوتی ہے۔

---

[1] باب ۱۸ میں میں نے اس کی وجہ بیان کی تھی کہ کیوں تمثلات کو حسوں کے برابر واضح وجلی معلوم نہیں ہونا چاہئے، مگر یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ یہ وجہ ان اشیا کی حقیقی شکل کے تمثلات پر صادق نہیں آتی جو درحقیقت آنکھوں کے سامنے ہوتے ہیں۔

"اگر یہ نفسی طبیعی عمل روشنی کی کرنوں کے شبکیہ سے ٹکرانے سے پیدا ہو، تو اس کی شکل وصورت ان کرنوں کی نوعیت ہی پر مبنی نہ ہوگی بلکہ نظام عصبی کی اس تمام مشنیری کی ساخت پر مبنی ہوگی جس کا تعلق آلۂ بصارت سے ہوتا ہے، اور نیز اس حالت پر جس میں کہ یہ خود کو پائے گا۔"

"عصبی مشنیری کی ساخت فطرۃً جزوی طور پر خلقی رجحان) پر مبنی ہوتی ہے لیکن اثرات کا جم غفیر جو اس پر زندگی بھر میں ہیجوں سے ہوتا ہے خواہ وہ آنکھ سے ہوں یا اور کہیں سے اس کے ارتقا میں شریک ہوتا ہے۔ اسے اگر دوسرے الفاظ میں ظاہر کیا جائے تو اس کو یوں کہیں گے کہ غیر ارادی اور ارادی تجربہ اور مشق عصبی آلۂ بصارت کی مادی ساخت میں ممد ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ شبکی تمثال پر بطور خارجی ہیج کے بہت سی صورتوں میں ردعمل کر سکتی ہے۔ یہ امر کہ تجربہ اور مشق بصارت میں ممکن ہیں یہ نتیجہ اس کے عصبی جوہر کی محاکاتی قوت یا حافظے کا ہے۔ اس عضو کی ہر خاص فعلیت اس کو اس کے اعادے کے لئے زیادہ موزوں بنا دیتی ہے۔ اعادے سے وقوع کے لئے اس سے بھی خفیف مسّوں کی ضرورت ہوتی ہے عضو خود کو بار بار کی فعلیت کا عادی بنا لیتا ہے۔"

اب فرض کرو کہ ایک پیچیدہ حس کے پہلے تجربے میں جو ایک خاص شبکی تمثال سے پیدا ہوئی تھی، بعض حصوں کی طرف خاص طور پر توجہ کی گئی۔ اگر حسی تجربے کا اعادہ ہو تو پھر یہ ہوگا کہ باوجود خارجی ہیج کی عینیت کے ان حصوں کی زیادہ سہولت وشدت سے کے ساتھ محاکات ہوگی۔ اور جب یہ سینکڑوں بار ہوگا تو وہ عدم مساوات جس سے پیچیدہ حس کے مختلف اجزائے ترکیبی شعور کو اپنی طرف متوجہ کریں گے اور بھی زیادہ ہو جائے گی۔"

اب یہ ہے کہ ہم اپنے علم کی موجودہ حالت میں اس امر کا دعویٰ نہیں کرسکتے کہ زیر بحث شبکی تمثال کی پہلے اور بعد کی دونوں صورتوں میں ایک خالص حس ہوتی ہے۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ ذہن آخری مرتبہ تجربے کی بنا پر مختلف طور پر ترجمانی کرتا ہے۔ کیونکہ مذکورہ اشیا میں جن سے ہم واقف

ہوتے ہیں، ادراک تو وہ شبکی تمثال ہے جو دونوں وقت ایک سی ہی ہوتی ہے دوسرے ذہنی ادراک ہے جو دونوں وقت مختلف ہوتا ہے کسی تیسری شئے سے جو تمثال وادراک کے مابین حائل ہم واقف نہیں ہیں۔ لہٰذا اگر ہم مفروضات سے بچنا چاہتے ہیں تو ہم کو محض یہ کہنا چاہیے کہ نظام عصبی دوسری مرتبہ پہلے مرتبہ کی نسبت مختلف طور پر ردعمل کرتا ہے۔ اور اس بنا پر اس سے مختلف قسم کی حسیں ہوتی ہیں"۔

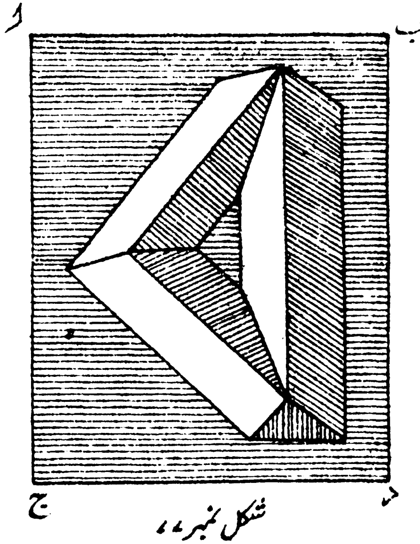
"مگر ایک ہی شبکی تمثال کے اعادے ہی سے نہیں، بلکہ یکساں تمثالات کے اعادے سے قانون مرتب ہوگا۔ تمثال کے بعض حصے جو تدریجی تجربات میں مشترک ہوتے ہیں ان سے عصبی تشنیریں دوسرے حصوں کی نسبت قوی تر گونج ہوگی۔ اسی لئے معمولاً ایسا ہوتا ہے کہ محاکات انتخابی ہوتی ہے تصویر کے جو حصے نسبتہً زیادہ شدت سے مُہیج کرتے ہیں، ان سے باقی کی نسبت قوی احساسات ہوتے ہیں۔ یہ بات آخر الذکر میں بالکل نظر انداز ہونے سے پیدا ہو سکتی ہے گویا کہ ادراک سے یہ بات بالکل خارج ہو۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ بجائے اس کے یہ اجزا انتخاب کے ذریعے سے حذف ہوں، بالکل مختلف عناصر کا احساس شعور میں آتا ہو، ایسے عناصر جو معروضی طور پر مُہیج میں نہیں ہوتے۔ حسوں کا ایک مجموعہ یعنی وہ جس کے لئے بار بار کے اعادے سے نظام عصبی کی ساخت کے اندر ایک رجحان داخل ہو گیا ہے اسکا اس وقت بھی آسانی کے ساتھ احیا ہو جائے گا، جب کل شبکی تمثال نہیں بلکہ صرف اس کا ایک اہم جز ذہن کے سامنے آئے گا۔ اس حالت میں ہم کو بعض حسیں ایسی ہوتی ہیں جن کے لئے شبکی تمثال میں کوئی کافی مہیج موجود نہیں ہوتا، جن کا وجود صرف عصبی تشنیری کی محاکاتی قوت کا مرہون ہوتا ہے۔ یہ اتمامی محاکات ہے"۔

"اس طرح پر چند نقطے اور غیر مربوط خط ہم کو انسانی چہرہ دکھانے کے لئے کافی ہیں۔ اور اس کی جانب خاص طور پر توجہ کئے بغیر ہم یہ محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں کہ ہم کو بہت کچھ وہ نظر آرہا ہے جو درحقیقت کاغذ پر نہیں کھینچا ہے۔ توجہ سے معلوم ہوگا کہ خاکہ بعض مقامات سے ناقص ہے حالانکہ

ہم نے اس کو کامل خیال کر لیا تھا۔.... ادراک کے وہ حصے جو محاکات اتمامی سے فراہم ہوتے ہیں، ان کا مدار اس کے اور حصوں کی طرح سے اس ردعمل پر ہوتا ہے، جو عصبی مشینری سے شبکی تمثال پر ہوتا ہے، اگرچہ یہ ردعمل ان حصوں کی صورت میں جو ذہن سے فراہم ہوتے ہیں، بالواسطہ ہوتا ہے۔ اور جب تک یہ موجود ہوتے ہیں، ہم کو اس امر کا کامل حق ہوتا ہے کہ ان کو حسیں کہیں کیونکہ یہ کسی طرح سے ایسی حسوں سے مختلف نہیں ہوتے جو شبکیہ میں حقیقی مہیج کے مطابق ہوتی ہیں۔ مگر یہ اکثر ثبات و استقلال کے ساتھ موجود نہیں رہتیں، کیونکہ ان میں سے اکثر زیادہ قریبی مشاہدے سے خارج ہو جاتی ہیں، مگر سب صورتوں میں یہ ثابت نہیں ہوتا.... ایک آنکھ سے دیکھنے میں، بعد ثالث میں اجزا کی تقسیم دراصل اسی اتمامی محاکات کا فعل ہوتا ہے۔ یعنی پہلی قسم کے تجربے کا۔ جب حسوں کے ایک خاص مجموعے کے تعین مقام کا طریقہ عادت ثانیہ بن جاتا ہے، تو ہمارا بہتر علم ہماری رائے ہماری منطق کچھ کام نہیں آتے..... جو چیزیں درحقیقت مختلف ہوتی ہیں، ان سے یکساں یا تقریباً یکساں تمثال ہو سکتے ہیں، مثلاً ایک ابعاد ثلاثہ میں ممتد اور اس کی چپٹی تناظری تصویر۔ ایسی صورتوں میں چھوٹے چھوٹے واقعات اور خصوصاً ہمارے ارادے پر اس امر کا مدار ہوتا ہے کہ حسوں کا ایک مجموعہ منتہیج ہو گا یا دوسرا.... ہم کو ابھار کھوکھلا نظر آسکتا ہے جیسے کہ سانچہ اور اس کا الٹا بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ ابھار پر اگر بائیں طرف سے روشنی پڑے تو یہ بالکل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسا اس کا سانچہ جس پر داہنی طرف سے روشنی پڑتی ہو۔ اس پر غور کرکے سایوں کی جہت سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ سامنے ابھار ہے اور ابھار کا تصور عصبی اعمال کو صحیح راستے پر لگا دے گا، جس کی وجہ سے ابھار کا احساس فوراً پیدا ہو جائے گا.... جب کبھی شبکی تمثال ایسی ہوتی ہے، کہ ردعمل کی دو مختلف صورتیں نظام عصبی کی طرف سے قریب الوقوع ہوتی ہیں، تو اس امر کا مدار کسی چھوٹے سے واقعے پر ہو گا، کہ دونوں میں سے کون سے ردعمل کا تحقق ہو گا۔ ان صورتوں میں ہمارا سابقہ علم اکثر فیصلہ کن ہوتا ہے، اور

صحیح ادراک کی امداد کرکے اس کو کامیاب بنا دیتا ہے۔ صحیح شئے کا محض تصوری ایک کمزور قسم کی محاکات ہوتی ہے، جو صحیح شبکی تمثال کی مدد سے واضح وجلی حس میں بدل جاتی ہے، اگر عصبی شنفیری میں اس ادراک کی پیدائش کا رجحان نہ ہو جو ہماری رائے بتاتی ہے، تو ہمارا علم اس کا احساس پیدا کرنے کے لئے بے سود کوشش کرتا ہے۔ پس ہم جانتے ہیں کہ ہم کچھ ایسی شئے دیکھتے ہیں جس کے مطابق کوئی حقیقت نہیں ہوتی مگر ہم کو یہ نظر آتی ہے۔"

واضح رہے کوئی ایسی شئے جس کے متعلق ظن غالب نہیں ہوتا، کوئی ایسی شئے جس کی محاکات کی ہم پیہم عادت نہیں ڈالتے ایسی تمثل کی وضاحت پیدا نہیں کرسکتی۔ خارجی کونے اپنے زاویے مکان اپنی وسعت خطوط اپنے فصل برابر بدلتے رہتے ہیں۔ مگر مکان کے اندر کسی تغیر وضع سے بھی خط مستقیم منحنی معلوم نہیں ہوتا۔ اور لاتعداد وضعوں میں سے صرف ایک منقطع خط سیدھا

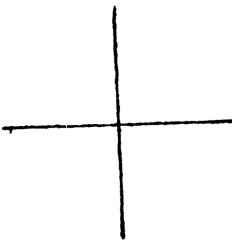


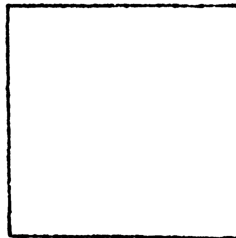
شکل نمبر ۷

معلوم ہوتا، چنانچہ ایک سیدھے خط کی تمثال مابعد کا دو ایسی سطحوں پر اطلال کرنا جن سے ایک مجسم زاویہ بنتا ہے، کہ خود خط پر ایک محسوس موڑ پیدا ہو جائے

ناممکن ہوتا ہے۔ اس کو ذہن کے سامنے رکھ کر اپنے کمرے کے کونے کی طرف دیکھو وہ تمثال مابعد جو ممکن ہے کہ کونے کی تینوں سطحوں پر ماوی ہو اب بھی سیدھی معلوم ہوتی ہے۔ وولکمان نے شکل نمبر ، کی سی پیچیدہ سطح اظلال بنائی مگر اس نے اس پر ایک سیدھی تمثال مابعد کو اس طرح اظلال کرنا ناممکن پایا کہ اس کی مرئی شکل بدل جائے۔

اشیا کو جن صورتوں میں ہم اکثر دیکھتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہوتی ہے کہ ہمارے سامنے زمین پر پھیلی ہوئی ہیں۔ اس تناظر کا لحاظ رکھنے کے لیے ہم کو پیہم مشق کرنی ہوتی ہے اور باوجود بصری اختصار کے ہم ان کو ان کی حقیقی شکل میں محسوس کرتے ہیں۔ لہٰذا اگر توجیہات بالا صحیح ہیں تو ہم کو یہ عادت اٹل معلوم ہونی چاہیے۔ شبکیہ کا زیرین نصف حصہ جو عادۃً ان اشیا کے بعیدی نصف حصے کو دیکھتا ہے، جو زمین پر پھیلی ہوئی ہوتی ہیں، اسے اپنی تصویروں کو تمثل کے ذریعے بڑا کرنی عادت پیدا کرنی چاہیے تھی، کہ یہ ان کے آدھے سے زیادہ مساوی ہو، بالائی شبکی سطح پر پڑ رہی ہیں، اور اس عادت سے اس حالت میں بھی بچنا دشوار ہونا چاہیے، اگرچہ شئے کے دونوں نصف آنکھ سے مساوی فاصلے پر ہوں، جیسا کہ کاغذ پر انتصابی خط میں ہوتا ہے۔ اس طریقے کے مطابق ڈیلا بوف نے یہ دیکھا ہے کہ اگر ہم اس قسم کے خط کی تنصیف کرنے کی کوشش کریں تو ہم نقطۂ تقسیم کو اس کے طول سے تقریباً $\frac{1}{16}$ زیادہ بلند رکھتے ہیں۔ اسی طرح سے ایک مربع صلیب یا مربع جو کاغذ پر کھینچا جاتا ہے،





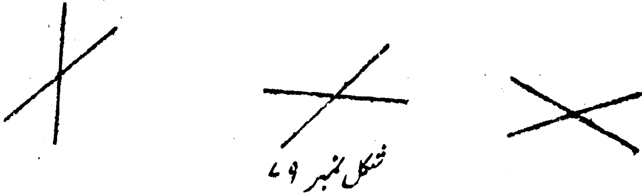
شکل نمبر ۸ ،

اس کی چوڑائی کی نسبت بلندی زیادہ معلوم ہونی چاہیئے۔ اور یہ امر واقعہ ہے
جس کی متعلم شکل نمبر ۶ پر نظر ڈال کر تصدیق کر سکتا ہے۔ انھیں کے مماثل وجوہ کی
بنا پر حرف S یا ہندسہ 8 کے بالائی اور زیریں نصف حصوں میں شکل سے
کوئی فرق معلوم ہوتا ہے لیکن جب ہم ان کو الٹ دیتے ہیں جیسے S 8 ہیں
تو اوپر کا نصف حصہ بہت زیادہ بڑا معلوم ہونے لگتا ہے۔[1]

ہیرنگ نے اسی طرح سے ہمارے چھوٹے زاویوں کو بڑا سمجھ لینے
کی توجیہ کی ہے۔ ہم کو اور زاویوں کی نسبت قائموں سے زیادہ سابقہ پڑتا
ہے، اس میں شک نہیں کہ قائمے انسانی ذہن کے لیے عدیم المثال دلچسپی
رکھتے ہیں۔ فطرت تو ان کو شاید ہی کبھی پیدا کرتی ہو، مگر ہم مکان کا انھیں کے
ذریعے سے خیال کرتے اور ان کو ہر جگہ ڈھونڈتے ہیں۔ اسی وجہ سے منفرجہ اور
حادہ زاویے قائموں کی مختصر تمثال معلوم ہوتے ہیں، اور خصوصاً یہ حافظے
کے اندر قائموں کا احیا سہولت سے کر دیتے ہیں۔ شکل نمبر ۹ میں ا، ب، ج

[1] ونٹ ان تمام دھوکوں کی اس طرح سے توجیہ کرتا ہے، ڈھیلوں کو اوپر کی طرف
حرکت دینے کے لئے عصبی توانائی کے نسبتہً شدید تر احساس کی ضرورت ہوتی ہے
(عضلات متعلقہ کا اس کے ثابت کرنے کے لئے نہایت احتیاط سے مطالعہ کیا گیا ہے) اور اسی وجہ
سے طے شدہ فاصلے کے زیادہ اندازے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن لپس کے ساتھ اتفاق
کرتے ہوئے یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اگر حرف S ایک دوسرے پر ایک اسطوانے کی صورت
میں بنائے جائیں اور اوپر کا S سب سے بڑا معلوم ہو، یا منارے کے اوپر مرغ ہوا
زیادہ بڑا معلوم ہو، تو یہ بات ثابت ہو سکتی تھی مگر ایسا نہیں ہے۔ صرف ایک ہی شئے کا
آدھا حصہ جسامت میں مختلف معلوم ہوتا ہے، اور اس کی وجہ
ہماری وہ عادتی تصحیح ہوتی ہے جو ہم بعض ایسی چیزوں کے
حصوں کے چھوٹا دکھائی دینے کے متعلق کرتے ہیں جو ہمارے سامنے
پھیلی ہوئی ہوتی ہیں اور اپنی بعض اضافات کی بنا پر چھوٹے
نظر آتے ہیں۔

جو ہیں اس قسم کی اشکال کو بغیر اس کے کہ یہ تناظر میں کم از کم تقریباً مستطیلی اشکال کی مختصر صورتیں معلوم ہوتی ہیں دیکھنا مشکل ہے[۵]



شکل نمبر ۶۹

اس کے ساتھ ہی ان خطوط کی حقیقی حسی صورت جو ہمارے سامنے ہیں، انتقالی تناظر سے بگڑ جانے کی تمام صورتوں میں، ایسا شخص ٹھیک طور پر محسوس کر سکتا ہے، جو ذہن کو تناظر سے بالکل منتزع کر سکتا ہو۔ اس انتزاعی قوت کے بارے میں مختلف افراد میں اختلاف ہوتا ہے۔ نقشہ کشی اور مصوری سے اس کی اصلاح ہوتی ہے، جس کی وجہ سے تھوڑے عرصے کے بعد انتصابی تنصیف اور عرضی کی نسبت بلندی کے اندازہ کرنے وغیرہ میں جو غلطیاں ہوتی ہیں اب ناممکن ہو جاتی ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ہم بصری حسوں کو خالص سمجھنا سیکھ جاتے ہیں۔

اب ہم دھوکوں کے متعلق جو کچھ بحث کر آئے ہیں، اس کا خلاصہ کئے دیتے ہیں کہ یہ کسی طرح سے ہمارے اس خیال کی تردید نہیں کرتے، کہ اشیا کا ہر مکانی تعین دراصل بصری حسوں کی شکل میں ہوتا ہے۔ ان سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ آنکھوں کی بعض تمثلی حسیں کس قدر قوی ہو سکتی ہیں۔

یہ حسیں جس حد تک متعین اشکال ذہن میں لاتی ہیں، خالص شبکی معلوم

۵۔ ہیرنگ ایک حد تک شکل نمبر ۶۰، ۶۱ کے عقدے کو حل کرتا ہے، اس میں شک نہیں کہ ایک حد تک تو منطبق ہوتی ہے۔ لیکن جب ہم نظر جماتے ہیں، اس وقت دھوکے کے عجیب طور پر ختم ہو جانے کی توجیہ نہیں ہوتی۔

ہوتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ڈھیلوں کی حرکات ہمارے ادراک کی تعلیم و تربیت میں اہم کام انجام دیتی ہیں، مگر ان کو کسی شکل کے احساس کے بنانے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ان کا فعل محض اس حد تک محدود ہے کہ شکل کے مختلف احساسات شبکی روشنی کی لکیروں کو ثبت کر کے متہیج کر دیں، اور ایک ہی شئے کو مختلف شبکی حسوں سے دیکھ کر ان کو ایک دوسرے سے ناپیں ان کا باہم مقابلہ کریں۔ ہیلم ہولٹز نے ساحت نظر کی پیمائش کے واقعات کی جو تحلیل کی ہے، بہ استثنا ایک آدھ مقام کے نہایت فاضلانہ ہے، اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرکات چشم کو ہماری شبکی مساواتوں کی حس کے پیدا کرنے میں کچھ نہ کچھ دخل ہے، اور یاد رکھنے کے قابل بات یہ ہے کہ یہ مساواتیں مختلف شبکی اشکال اور جسامتوں کی ہیں، خود اشکال اور جسامتوں کی نہیں۔ اس نتیجے کی تکمیل آنکھیں عمل انطباق کے ذریعے سے کرتی ہیں۔ ایک شئے شبکیہ کے حواشی پر ایک خط ا، ب بناتی ہے۔ بہت ہی جلد ہم آنکھوں کو حرکت دیتے ہیں، جس کی وجہ سے وہی شئے خط اب مرکزی حصے پر بنا دیتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہمارے ذہن میں یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ خط اب اور خط اب مساوی ہیں۔ مگر بقول ہیلم ہولٹز کے مساوات کا حکم اس طریق سے بالکل علیحدہ ہوتا ہے جس سے ہم خود چند شبکی تصویروں کی شکل اور طول کو محسوس کرتے ہیں۔

"شبکیہ پرکار کی دو نوکوں کی طرح ہے جس کو ہم چند خطوں کے سروں پر رکھ کر دیکھتے ہیں کہ آیا یہ یکساں ہیں یا نہیں، اس اثنا میں اس کی نوکوں کے متعلق ہم کو صرف یہ جاننے کی ضرورت ہوتی ہے کہ فصل میں کسی قسم کا تغیر نہ ہو، وہ فصل کیا ہوتا ہے، اور پرکار کی شکل کیسی ہے یہ بات چنداں اہم نہیں ہے۔"

پیمائش سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پیمائش کرنے کے لئے کوئی شئے بھی ہونی چاہیئے۔ وہ شئے شبکی حسوں سے دستیاب ہوتی ہے۔ خارجی اشیا ناپنے کا گز ہوتی ہیں اور حرکت پیمائش کا عمل کرتی ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ

عمل صرف اس صورت میں بہتر طور پر ہو سکتا ہے، جس صورت میں ایک ہی شئے کو بہت سے شبکی قطعات پر ڈالنا ممکن ہوتا ہے۔ عملاً یہ اس صورت میں ناممکن ہوتا ہے، جب یہ قطعات باہم وسیع زاویہ بناتے ہیں۔ مگر ساحت نظر میں بعض جہات اور بعض شبکی خطوط ہوتے ہیں، جن پر شئے کی تمثال کو پھسلانا خاص طور پر سہل ہوتا ہے۔ پس وہ شئے ان خطوط کے لئے رول بن جاتی ہے، جیساکہ ہیلم ہولٹز کہا ہے[1]۔ اگر شئے کا رخ ہماری طرف ان کے اس حصے میں سیدھا ہوتا ہے، جو سب سے زیادہ وضاحت سے نظر آتا تھا، تو یہ کل کے کل سیدھے معلوم ہونے لگتے ہیں۔

مگر انطباق کی اس تمام ضرورت سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ خود احساسات حرکت کی قطعی مکانی معنی سے کس قدر عاری ہوتے ہیں۔ جب ہم دو شبکی قطعوں کی

---

[1] ہم ایک چھوٹے سے رول سے ایک سطح مستوی پر رول کے مطابق جتنا لمبا چاہے خط کھینچ لیں۔ اور پھر رول کو اس خط پر سے پھسلائیں اور پھر خط کھینچیں۔ اگر رول بالکل سیدھا ہو تو اس طرح سے ایک سیدھا خط بنے گا، اور اگر کسی قدر مڑا ہوا ہو تو دائرہ بنے گا۔ اب پھسلواں رول کے بجائے ساحت نظر میں سب سے واضح بصارت کا مرکزی مقام استعمال کرتے ہیں، خطی حس سے متاثر ہوتی ہے، اور یہ بعض اوقات شدید ہو سکتی ہے، یہاں تک کہ یہ ایک تمثال مابعد بن جاتی ہے۔ دیکھتے وقت ہم اس خط کی جہت کی پیروی کرتے ہیں، اور ایسا کرتے وقت ہم خط کو اس کے برابر سے پھسلاتے ہیں، اور اس کا طول بڑھ جاتا ہے۔ سطح مستوی پر ہم اس عمل کو کسی قسم کے سیدھے یا مڑے ہوئے رول سے کر سکتے ہیں۔ لیکن ساحت نظر میں آنکھ کے ہر موڑ اور ہر حرکت کے لئے صرف ایک ہی خط ہوتا ہے، جس کو ہم خود اسی کی سمت میں سرکا سکتے ہیں۔ ان کو ہیلم ہولٹز ساحت نظر کے جہتی دائرے کہتا ہے، یہ ایسے خطوط ہیں جن کا اس نے احتیاط کے ساتھ مطالعہ کیا ہے جو اس کا معمول ہے۔ Physiol. Optik صفحہ ۵۴۸

مکانی قیمت کا مقابلہ کرتے ہیں، اور ان کو بتدریج ایک خارجی خط پر رکھ کر دیکھتے ہیں، تو ہم کو خارجی زاویوں کی مکانی قیمت کا بھی ایک دوسرے پر رکھ کر مقابلہ کرنا ہوتا ہے۔ اگر ہماری حرکات چشم خالص عضلی احساس یا عصبی توانائی کے احساس سے بذات خود محسوس کر سکیں، مثلاً مکان میں علیحدہ طوالتیں اور جہتیں معلوم ہونے لگیں، تو کسی عمل کی بھی ضرورت نہ ہو، پس شکلی قطعات کا باہم مقابلہ کرنے کے لئے صرف یہ دیکھنا کافی ہوگا کہ ان پر کسی تمثال کو حرکت دینے میں کیسا احساس ہوگا۔ اور دو خارجی خطوں کا باہم مقابلہ اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ مختلف شکلی قطعات کو ان پر سے حرکت دے دی جائے، جس طرح ان کو ایک ہی خط کے برابر رکھ کر دیکھنے سے ہو سکتا ہے۔ دو غیر مماثل شکلوں میں باہم مقابلہ کرنا ایسا ہی آسان ہے، جیساکہ ان کے متعلق حکم لگانا جو مماثل و متوازی ہیں۔ جن کے قطع کرنے میں حرکت کی ایک ہی مقدار صرف ہوگی، وہ مساوی ہوں گے اب حرکت کی جہت میں بھی واقع ہو۔

عام خلاصہ

اس پر ہم اپنی طویل بحث کو ختم کرتے ہیں، جو مجھے اندیشہ ہے کہ اکثر پڑھنے والوں کو تکلیف دہ حد تک طویل معلوم ہوئی ہوگی۔ نظر کے واقعات پیچیدگی کا جنگل ہیں، اور جن لوگوں کی عضویاتی بصریات پر گہری نظر ہے ان کو تفصیل کی کثرت پر حیرت نہ ہوئی ہوگی، بلکہ جتنے مباحث کو ہم نے چھوڑ دیا ہے، ان پر حیرت ہوئی ہوگی، مگر جن طالب علموں نے ممکن ہے کہ درختوں کی وجہ سے جنگل کو نظر انداز کر دیا ہو، ان کے لئے میں اپنے استدلال کے اہم حصوں کا خلاصہ کئے دیتا ہوں، اس کے بعد مختصر طور پر اس موضوع پر ایک تاریخی نظر ڈالوں گا، جس سے ان کو اطمینان ہو جائے گا۔

ہماری کل حسیں قطعاً اور ناقابل بیان طور پر ممتد کل ہوتی ہیں۔

جو حسیں ادراک مکانی میں معین معلوم ہوتی ہیں، وہ کلیتہً جلد، شبکیہ اور

مفاصل کی سطح پر ہوتی ہیں۔ عضلی احساسات ہمارے اندر شکل وجہت وغیرہ کے احساسات پیدا کرنے میں قابل لحاظ کام انجام نہیں دیتے۔

جلدی یا شکلی احساس کی مجموعی بڑائی بہت جلد امتیازی توجہ سے از سر نو تقسیم ہو جاتی ہے۔

حرکات اس امتیاز میں حصوں کی ایک خاص ہیجان پیدا کرنے والی کیفیت سے مدد کرتی ہیں، جو وہ مہیج پیدا کرتے ہیں جو سطحات پر حرکت کرتے ہیں۔

جن حصوں میں ایک بار امتیاز ہو جاتا ہے، وہ ایک دوسرے کی نسبت مکان کے اندر متعین علائق اکتساب کر لیتی ہیں، یہ علائق خود ان حصوں کے احساسات ہوتے ہیں، جو درمیان میں حائل ہوتے ہیں۔ جب یہ حصے مرکز مہیجات نہیں ہوتے، تو علائق کا صرف خیالی صورت میں اعادہ ہوتا ہے۔

اول تو مختلف حسی مکان ایک دوسرے کے منافی ہوتے ہیں۔

اور ابتداً وہ اور ان کے حصے دونوں ایسے ہوتے ہیں کہ بہ اعتبار جسامت و صورت ان کا مبہم طور پر مقابلہ ہو سکتا ہے۔

ہمارے مکانی ادراک کی تعلیم زیادہ تر دو اعمال پر مشتمل ہوتی ہے جو مختلف حسی احساسات کو ایک مشترک پیمانے میں تحویل کر دیتی ہے اور ان کو ایک ساتھ جمع کر کے حقیقی دنیا کا واحد مکان بنا دیتی ہے۔

پیمائش اور جمع دونوں اشیا کی مدد سے ہوتے ہیں۔

وضع ومقام کے تمثلی مجموعے جو کل واقعی ممکن متحرک ساکن اشیا سے گھرے ہوئے ہیں جن کو ہم جانتے ہیں ہمارے حقیقی مکان کا تصور ہوتا ہے جو کل اذہان میں بہت ہی ناقص تعقل ہوتا ہے۔

ہمارے مکانی احساسات کی پیمائش ایک دوسرے کے مقابلے میں زیادہ تر ایک ہی شئے کے مختلف احساسات کے متہیج ہونے سے ہوتی ہے، جن میں سے ہم بعض احساسات کو حقیقی قد وقامت اور شکل وصورت کے طور پر انتخاب کر لیتے ہیں، اور بعض کو ان کی محض علامات قرار دیتے ہیں۔

ایک ہی شئے کو بتدریج مختلف مکان کا احساس پیدا کرنے والی سطحات پر رکھنے کے لئے حرکت ناگزیر ہے۔ اس لئے یہ ہماری مکانی تعلیم میں بہت کچھ کام انجام دیتی ہے خصوصاً آنکھ کی تعلیم میں۔ اس پر اگر تجریدی طور پر نظر ڈالی جائے تو ذی حس سطح پر شئے کی حرکت سے بھی ہماری اسی طرح سے تعلیم ہوتی ہے، جس طرح کہ سطح کے شئے پر حرکت کرنے سے مگر ایسے عضو کا خود بخود حرکت کرنا جو سطح کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے، نتیجے کو بہت تیز کر دیتا ہے۔

کامل طور پر تعلیم یافتہ مکانی ادراک میں موجودہ حس معمولاً ایسی ہوتی ہے جیسی کہ وہ حس ہوتی ہے جس کو ہیلم ہولٹز (عضویاتی بصریات کے صفحہ ۷۹۷) ایک ایسی علامت کہتا ہے، جس کے معنی کی تفسیر فہم پر مبنی ہوتی ہے۔ مگر فہم بہ اعتبار عمل محاکاتی ہوتا ہے۔ تخلیقی نہیں ہوتا۔ اور اس کا عمل محض یہ ہوتا ہے کہ گذشتہ حسوں کا احیا کرے، جس کے ساتھ موجود حس کا ائتلاف رہا ہے اور جو اس کی نسبت زیادہ حقیقی ہوتی ہے۔

آخر میں یہ بات بتائی جاتی ہے کہ بعض بصری اشکال کی صورت میں یہ محاکات ممکن ہے کہ اسی قدر واضح یا تقریباً ایسی ہی ہو جیسی کہ حقیقی حس ہوتی ہے۔

بعد ثالث ہماری تمام مکانی حسوں کا اہم عنصر ہوتا ہے، آنکھ کے اندر اس کی تقسیم مختلف امتیازات سے ہوتی ہے۔ جو حصے زیادہ دور ہوتے ان کی طرف توجہ ہوتی ہی نہیں اور ان کے اس طرح دب جانے سے کل ساحت نظر کی مطلق مکانی قیمت کم ہو جاتی ہے۔[1]

---

[1] ۔ کل موضوع میں یہ مجموعی بصری حس کی مطلق مکانی قیمت کا سکڑنا پھیلنا میری سب سے کم سمجھ میں آیا ہے۔ یہ حقیقی بصری حس ہے، جو تابلی طور پر حرکی یا دیگر انتقالات ذہن سے بہت ہی کم تعلق رکھتا ہے۔ یہ کہنا آسان ہے کہ عقل ان کو پیدا کرتی ہے، مگر اس کے کیا معنی ہیں؟ جو محقق اس نقطے پر روشنی ڈالے گا غالباً وہ اور مشکلات کو بھی صاف کر دے گا۔

تاریخی

اب ہم ایک مختصر سا تاریخی تبصرہ بیان کرکے اس باب کو ختم کرتے ہیں۔ ادراک مکان کے مطالعے کے ذیل میں پہلا قابل قدر کارنامہ برکلے کا نظریۂ بصارت ہے۔ اس میں اس نے دو باتیں ثابت کی تھیں، اول تو یہ کہ فصل بصری نہیں بلکہ کسی قسم کا شعور رہتا ہے، جس کی طرف بصری علامات سے ذہن منتقل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ کوئی ایک کیفیت یا تصور لمس اور بصر کی حسوں میں مشترک نہیں ہوتا ایسا کہ حس کے تجربے سے پہلے انسان ایک شئے کے دیکھنے سے اس کے محسوس قد و قامت شکل وضع کے متعلق کوئی اندازہ کرسکتا ہو یا اس کے لمس سے اس کے منظر کی نسبت۔

بہ الفاظ دیگر یہ کہ ہمارے مختلف حسی مکانوں کی ابتدائی انتریانیم ابتر حالت جس کو ہم بیان کرچکے ہیں، اس کو برکلے نے ہمیشہ کے لئے ثابت کردیا تھا اور اس نے بہ مسئلہ نفسیات کو ورثہ میں دیا تھا، کہ اس طریق کو بیان کرے جس طرح سے فیصلوں میں ہمنوائی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے کل ایک ہی ممتد عالم سے متعلق ہوتے ہیں۔

برطانیہ کلاں میں برکلے کے شاگردوں نے اس مسئلے کو خود برکلے کے انداز میں حل کیا ہے، اور بڑی حد تک جیسا کہ خود ہم نے کہا ہے مختلف حواس کے تصورات کے ذریعے سے کیا ہے، جو ایک دوسرے کی طرف بربنائے ائتلاف ذہن کو منتقل کرتے ہیں۔ مگر وہ یا تو اس وجہ سے کہ وہ اصول ائتلاف سے مخمور رہیں، یا اس لئے کہ تفصیلات کی کثرت میں وہ اپنا عام توازن کھو بیٹھے، یہ بیان کرنا بھول گئے ہیں، کہ کس حسی شکل میں ابتدائی مکانی تجربات ملتے ہیں، جن کا ائتلاف اور بہت سی حسی علامات کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ وہ اپنے استاد لاک کی نصیحت کی پروا نہ کرکے، کہ ذہن اپنے لئے کوئی ایک سادہ تصور قائم نہیں کرسکتا، زیادہ تر خود امتدادی کیفیت کی

تشریح و توجیہ کرتے ہیں، اور اس کو محض احساسات کے ائتلاف کا نتیجہ بتاتے ہیں، جس میں دراصل یہ نہ تھا۔ اول تو وہ امتداد کی نوعیت کو کافور کر دیتے ہیں، اور اس کو محض ہموجودیت کے مساوی قرار دیتے ہیں، اور پھر وہ ہموجودیت کی توجیہ میں یہ کہتے ہیں، کہ یہ اور تسلسل ایک ہی شئے ہے بشرطیکہ یہ نہایت ہی سریع اور ایسا تسلسل ہو، جو الٹ بھی سکتا ہو۔ اس طرح ادراک مکان کہیں مسلمہ قرار دئے بغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ جو چیزیں فرض کی گئی ہیں، وہ غیر ممتد احساسات اور زمانہ ہے۔ تھامس براؤن اپنے تیئسویں لکچر میں کہتا ہے، میرا تو یہ جی چاہتا ہے، کہ جو عمل معمولاً بیان کیا جاتا ہے اس کو الٹ دوں۔ اور بجائے اس کے کہ پیمانہ زماں کو امتداد سے اخذ کروں علم اور اصلی پیمانہ امتداد کو زمانے سے اخذ کروں۔ براؤن اور دونوں ملوں کا خیال یہ ہے، کہ شبکی حسیں اور رنگ اپنی ابتدائی حالت میں بغیر امتداد کے محسوس ہوتے ہیں، اور آخر الذکر ان کے ساتھ اس طرح سے مربوط ہو جاتا ہے کہ اس کا علٰحدہ ہونا محال ہوتا ہے۔ جان مل کہتا ہے، کہ ایک ایسے خط کا جو دو رنگوں کو محدود کرتا ہو شبکی ارتسام جو کچھ بھی ہو، مجھے اس خیال کی کوئی بنیاد معلوم نہیں ہوتی، کہ صرف آنکھ کے ذریعے سے ہم کو یہ تعقل ہو سکتا ہے جو ہماری اب اس وقت مراد ہوتی ہے، جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک رنگ دوسرے سے باہر (اس کے برابر) ہے۔

یہ امتداد کہاں سے آتا ہے، جو اس طرح ناقابل افتراق طور پر ان غیر ممتد رنگیں حسوں کے ساتھ مربوط ہو جاتا ہے، آنکھ کی گردش اور حرکات سے ...... عضلی احساسات سے۔ مگر جیسا کہ پروفیسر بین کہتے ہیں اگر احساسات حرکت سے ہم کو کسی شئے کا خاصہ دستیاب ہوتا ہے تو یہ مکان نہیں بلکہ زمان معلوم ہوگا۔ اور جان مل کہتا ہے، کہ تصور مکان کو اگر گہری نظر سے دیکھو تو یہ تصور زمان ہے۔ پس مکان کسی ابتدائی حس میں نہیں ملتا بلکہ یہ الفاظ بین ایک کیفیت ہے، اس کے ان مختلف (غیر مکانی) حرکی اور حسی اثرات کے علاوہ نہ تو کوئی اور معنی ہیں اور نہ کوئی اور اس کی اصل ہے۔

جو شخص یہ سمجھتا ہو کہ ائتلاف سے کچھ پیدا نہیں ہوتا، بلکہ یہ صرف ایسی اشیا کو مربوط کرتا ہے، جو علیحدہ طور پر پیدا ہوئی ہیں، اس کے لئے یہ ترکیب خاصی صوفیانہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انگریز ائتلافی مذہب والے اس امر کی کوشش کرتے ہیں، کہ ان کا اصول کس قدر کام انجام دے سکتا ہے گویا نستانہ خطا کر گئے ہیں، اور راد راک مکان کے متعلق ایسے نظریہ کی حمایت کرنے لگے ہیں، جس سے (ان کے فلسفے کا عام رجحان اس بات کا طالب تھا) ان کو نفرت کرنی چاہیئے تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ مکان کی نسبت صرف تین قسم کے نظریے ممکن ہیں، یا تو (۱) حس کے اندر کوئی مکانی کیفیت ہے ہی نہیں، اور مکان محض علامت تسلسل ہے یا (۲) بعض خاص حسوں میں ایک امتدادی کیفیت ذاتی طور پر موجود ہوتی ہے یا (۳) ایک کیفیت ذہن کے داخلی ذرائع سے پیدا ہوتی ہے، جو حسوں کو ڈھانپ لیتی ہے، جو جس طرح سے کہ در اصل ہوتی ہیں، اس وقت مکانی نہیں ہوتیں، مگر جو مکانی شکل میں ڈھل کر متحد و باقاعدہ ہو جاتی ہیں۔ یہ آخری خیال کانٹ کا ہے۔ اسٹمف نے اس کا نام نفسی مہیج کا نظریہ رکھا ہے، اور اچھا رکھا ہے، کیونکہ ابتدائی حسیں ذہن کے لئے بمنزلہ آنکس کے ہوتے ہیں کہ یہ اپنی خفتہ قوتیں صرف کرے۔

براؤن ہر دو مل اور بین ان امکانات میں گم شدہ بھیڑ کی طرح سے بھٹک گئے ہیں۔ ذہنی کیمیا کی تائید میں جس کا دونوں مل ذکر کرتے ہیں (جو بالکل ایسی ہی شئے ہے، جیسے کہ ونٹ کی نفسی ترکیب ہے جو، یہ بات جلد معلوم ہو گی) قطعی طور پر ایسا اصول ہے، اور وہ کام انجام دیتا ہے، جو ائتلاف کبھی انجام نہیں دے سکتا۔ وہ تیسرے خیال کے قائل معلوم ہوتے ہیں، مگر اور مقامات ہے ان کی تحریر سے پہلے خیال کی تائید مترشح ہوتی ہے اور ائتلاف سے ایسی شئے کے حاصل کرنے کے عدم امکان جو ان حسوں میں نہیں ہے، جن میں ائتلاف ہے، اور ناپسندیدگی کے مابین جو ان کو خود رو ذہنی تخلیق سے ہے، وہ ایک نہایت ہی مکروہ ذو الجہتین میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ یہاں ان کے ساتھ مسٹر سلے نہایت ہی مبہم اور متلون انداز میں شریک ہو جاتے ہیں۔ اس یا

شک نہیں کہ مسٹر اسپنسر اس بات کے دعویٰ کرنے پر مجبور ہیں کہ تمام ذہنی کیفیات ایسے مقدمات سے نشو ونما پاتی ہیں، جو ان سے مختلف ہوتے ہیں، اس لئے جب وہ مکانی کیفیت کو اصلی ابتدائی حسوں کے زمرے میں تسلیم کرنے سے انکار کردیتے ہیں، جس میں سے ہمارا ادراک مکانی نکلتا ہے تو ہمیں حیرت نہیں ہوتی چنانچہ (نفسیات جلد دوم صفحہ ۱۶۸، ۱۷۲، ۲۱۸)

"امتداد کا کوئی تصور عصبی اختتامات مثلاً آنکھ جلد وغیرہ کے ہم وقت ہیجان سے پیدا نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس سے ان کے اضافی وضع ومقام کا علم مترشح ہوتا ہے۔ یعنی ایک خاص امتداد کا ایک پہلے سے موجود تصور، جو بالکل بیہودہ ہے۔ شعور کی تدریجی حالتوں کے مابین کسی تعلق سے بھی بجائے خود کوئی تصور امتداد پیدا نہیں ہوتا۔ حرکت کے ساتھ جو عضلی حسیں ہوتی ہیں، وہ مکان وزماں کے اس تصور سے بالکل علیحدہ ہوتی ہیں جس کا ان کے ساتھ ائتلاف ہوتا ہے۔"

مگر مسٹر اسپنسر کانٹی دعوے کے خلاف کہ مکان کا تصور خود ذہن کے ذرایع سے پیدا ہوتا ہے، نہایت شدید احتجاج کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ کہیں اس سے انکار نہیں کرتا کہ مکان شعور کا ایک خاص تاثر ہے، جو زمان سے مختلف ہوتا ہے۔

اس قسم کی عدم مطابقت افسوسناک ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تمام مصنف دراصل نفسی ہیجی یا کانٹی ہیں۔ جس مکان کا وہ ذکر کرتے ہیں، وہ فوق الحسی ذہنی نتیجہ ہے۔ مجھے یہ نظریہ بالکل خرافات معلوم ہوتا ہے، مگر ہم کو یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ وہ اس کو کیونکر مانتے ہیں۔ جو اس امر سے زیادہ قطعی طور پر واقف ہیں کہ ہماری مراد کیا ہے۔ شوپنہائر کانٹی خیال کو سب سے زیادہ شدت و وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"اگر کوئی شخص یہ خواب دیکھے کہ اپنے سے خارج ہم جس دنیا میں رہتے ہیں، جو مکان کو ابعاد ثلاثہ میں پر کرتی ہے، جو زمانے کے اٹل چشمے کے ساتھ بہ رہی ہے، جو ہر قدم پر علیت کے غیر متغیر قانون کے تابع ہے، مگر اس

سب کے باوجود ان اصول کی پابندی جو ہم اس کے لئے تجربے سے پہلے متعین کر دیتے ہیں) میں کہتا ہوں اگر وہ یہ خواب دیکھے کہ اس قسم کی دنیا ہم سے خارج بالکل معروضی حقیقت کے ساتھ موجود ہے اور اس میں ہمارا کوئی دخل نہیں ہے اور پھر بعد کے ایک فعل ہے اور محض بعد کے ایک فعل سے اور محض حس کے واسطے سے ہمارے دماغ میں یہ داخل ہو جائے اور اپنی ایسی ایک نقل دماغ میں قائم کرے جیسی کہ یہ خارج میں ہے تو اس کے تعجب کی کوئی انتہا نہ رہ جائے گی۔ کیونکہ محض یہ حس کس قدر ادنی درجے کی چیز ہے۔ حس کے اعلیٰ درجے کے اعضا میں بھی یہ ایک مقامی مخصوص احساس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جو اپنی جنس کے اندر چند تغیرات ہی کی قابلیت رکھتی ہے، مگر ہمیشہ خالص ذہنی ہوتی ہے اور اس کے اندر خارجی کوئی شئے ہوتی ہی نہیں یعنی کوئی ایسی شئے ہوتی ہی نہیں جو ادراک کے مشابہ ہو۔ کیونکہ ہر قسم کی حس خود جسم کے اندر ایک طرح کا عمل ہوتی ہے اور ایسی ہی رہتی ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ جلد کے حلقے تک محدود ہے اور ظاہر ہے اسی وجہ سے اس کے اندر کوئی ایسی شئے نہیں ہو سکتی جو جلد سے باہر یا خود ہم سے باہر ہو...... صرف جس وقت فہم...... متہیج ہو کر فعلیت پر آمادہ ہوتا ہے اور اپنی واحد صورت یعنی قانون علیت کو عمل میں لاتا ہے، صرف اس وقت وہ عظیم الشان انقلاب ہوتا ہے جو ذہنی حس میں سے خارجی وجدان بناتا ہے۔ یعنی فہم اپنی خلقی اولی اور مخالف تجربہ شکل سے جسم کی دی ہوئی حس کو بطور معلول کے سمجھتا ہے جس کی اس اعتبار سے کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ فہم اپنی مدد کے لئے خارجی حس کی صورت کو بلاتا ہے جو اسی طرح سے پہلے سے بنی ہوئی عقل (یا دماغ) میں پڑی ہوئی ہے اور جو مکان ہے تاکہ جسم سے باہر علت کے مقام کا تعین ہو...... اس عمل میں فہم (جیسا کہ میں ابھی ثابت کروں گا) دی ہوئی حسوں کی نہایت ہی دقیق خصوصیات کی طرف توجہ کرتا ہے تاکہ خارجی مکان میں ایسی علت قائم کر سکے جس سے اس کی بالکل توجیہ ہو جائے۔ لیکن فہم کا یہ عمل ایسا نہیں ہے جو استدلالی فکری و مجرد طور پر الفاظ و تعقلات

کے ذریعے سے ہوتا ہو، بلکہ وجدانی و فوری ہوتا ہے..... چنانچہ پہلے فہم کو خارجی عالم پیدا کرنا چاہیے خارجی عالم جو بجائے خود مکمل ہوتا ہے محض یونہی ہمارے دماغوں میں حواس اور عضوی مناغذ کے ذریعے سے نفوذ نہیں کرسکتا کیونکہ حواس سے ہم کو خام مواد کے علاوہ اور کچھ حاصل نہیں ہوتا جس کے پہلے یہ ضرورت ہوتی ہے کہ اس کو مذکورہ سادہ اشکال مکان زماں وعلیت کے ذریعے سے مہذب کر کے ایک باقاعدہ طبیعی نظام عالم کے خارجی تعقل میں بدل دے۔ اب میں یہ ثابت کرد کھاتا ہوں کہ حس اور ادراک کے مابین کس قدر وسیع خلیج ہے اور وہ مواد کس قدر خام ہے جس سے یہ خوبصورت عمارت بلند کی گئی ہے، صرف دو حاسے خارجی ادراک میں کام دیتے ہیں لمس اور بصر۔ یہ صرف وہ معطیات فراہم کرتے ہیں، جس کی بنیاد پر فہم مذکورہ عمل سے خارجی عالم کی عمارت کھڑی کرتا ہے..... یہ معطیات بجائے خود ادراک نہیں ہوتے۔ یہ کام فہم کا ہوتا ہے۔ اگر میں اپنے ہاتھ سے میز پر زور دوں، تو جو حس مجھے ہوتی ہے اس کو اس کے حصوں کی سخت بستگی و یکجائی سے کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ صرف جس وقت میرا فہم حس سے اس کی علت کی طرف آتا ہے اس وقت یہ اپنے لیے ایک جسم تیار کرتی ہے، جس کے خواص میں بستگی سختی عدم سرایت وغیرہ ہوتی ہے۔ جب اندھیرے میں اپنا ہاتھ ایک سطح پر رکھتا ہوں یا تین انچ قطر کی ایک گنبد کو ہاتھ میں لیتا ہوں، تو بہرحال ہاتھ کے انھیں حصوں کو ارتسام ہوتا ہے۔ لیکن جسم کے مختلف انقباضات میں سے جو دونوں حالتوں میں ہوتے ہیں، میرا فہم اس قسم کی شکل بناتا ہے، جس کے مس سے احساس ہوا تھا۔ اور اپنی تعمیر کی توثیق اس طرح سے کرتا ہے کہ مجھ سے اپنا ہاتھ اس جسم پر پھیروا تا ہے۔ اگر کوئی پیدائشی اندھا کسی مخروطی جسم کو ہاتھ میں لیتا ہے، تو اس کے ہاتھ کی حسیں ہر طرف اور ہر جہت سے بالکل یکساں ہوتی ہیں۔ صرف کونے جلد کے چھوٹے حصوں میں چبھتے ہیں۔ اس قسم کی حسوں میں مخروط کے مماثل کوئی شے نہیں ہوتی۔ مگر محسوس مزاحمت سے اس کا فہم فوراً و وجداناً ایک علت قائم کر لیتا ہے، جو اب خود کو ایک

ٹھوس جسم کی صورت میں پیش کرتی ہے اور تفتیش اونگلوں کی ان حرکات جو بازوؤں نے اس وقت کیں جب ہاتھ کے احساسات باقی تھے وہ مکان ہیں جو اس کو اولی طور پر معلوم ہے جس کی مخروطی شکل قائم کرتا ہے۔ اگر وہ اپنے ساتھ تصور علت و مکان مع ان کے قوانین کے بنے بنائے تیار نہ لاتا تو ان تدریجی احساسات سے جو اس کے ہاتھ کو ہوئے ہیں، مخروط کی تمثال پیدا نہ ہوسکتی۔ اگر ہم اپنے بند ہاتھ میں سے ایک ڈوری گذاریں تو ہم رگڑ اور اس کی مدت سے جو ہاتھ کی اس حالت میں ہوئی ایک طویل عمودی جسم کی شکل قائم کر لیتے ہیں جو یکسانی کے ساتھ ایک جہت میں حرکت کر رہی ہے۔ مگر ہاتھ کے اندر خالص حس سے تصور حرکت یعنی مکان میں زمان کے ذریعے سے تغیر مقام کا تصور پیدا ہوسکتا تھا۔ اس قسم کے مافیہ حس کے اندر کبھی نہیں ہوسکتے اور نہ اس سے کبھی پیدا ہوئے ہیں۔ ہماری عقل میں ہر قسم کے تجربے سے پہلے مکان زمان اور اس کے ساتھ ہی حرکت کے امکان اور تصور علت کا ہونا ضروری ہے تاکہ یہ تجربی طور پر ایک دیے ہوئے احساس سے اس کی علت تک آسکے، اور آخر الذکر کو اس خاص شکل کا متحرک جسم خیال کرے۔ کیونکہ قابل غور بات یہ ہے کہ ہاتھ کی محض حس اور تصورات علیت مادیت اور حرکت فی المکان میں جو زمانے میں واقع ہوتی ہو کس قدر عظیم فرق ہے۔ ہاتھ کے اندر مختلف لمسوں اور وضع و مقام کی حسوں سے جو احساس پیدا ہوتا ہے، وہ مافیہ کے اعتبار سے اس قدر یکساں اور ادنی قسم کا ہوتا ہے کہ اس سے مکان کا مع اپنے تینوں بعدوں کے اجسام کے ایک دوسرے پر عمل کا، امتداد کے خواص کا، عدم نفوذ بستگی شکل سختی نرمی سکون و حرکت کا مختصر یہ کہ خارجی دنیا کی بنیاد کا تصور قائم کرنا مشکل ہے۔ یہ صرف مکان زمان اور علیت کے واسطے سے ممکن ہے ...... جو خود عقل کے اندر ہوتے ہیں ...... جس سے پھر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خارجی دنیا کا ادراک درحقیقت ایک دماغی عمل ہے جو فہم کا کام ہے جس کے لیے حس محض موقع اور معطیات فراہم کرتی ہے جن کی ہر حالت میں علیحدہ ترجمانی ہوتی ہے۔ میں اس خیال کو عینیاتی کہتا ہوں، کیونکہ مجھے اپنے اندر اس قسم کی

کسی کانٹی مشین کا شعور نہیں ہوتا، اور میں اپنے اندر کوئی ایسی آواز محسوس نہیں کرتا، جو غریب حس کی قوتوں کی اس بیرحمی سے مذمت کرتی ہو۔ مجھے کوئی ایسا تاملی تجربہ نہیں ہے، جس میں میں نے ذہنی طور پر مکان کو پیدا کیا ہو۔ میرے زمانی وجدانات دو بار نہیں، بلکہ ایک بار ہوتے ہیں۔ خاموش و غیر ممتد حس کا ایک لمحہ بھی ایسا نہیں ہوتا، جس کے بعد کوئی دوسرا ممتد ادراک ہوتا ہو۔ لیکن جو شکل میں دیکھتا ہوں وہ اسی طرح فوراً محسوس ہوتی ہے، جس طرح سے کہ وہ رنگ محسوس ہوتا ہے، جو اس کو پر کرتا ہے۔ اس امر سے کون انکار کر سکتا ہے، کہ ذہن کے اصلی حصوں کو بھی اس میں دخل ہوتا ہے۔ یہ جمع اور نفی کرتے، مقابلہ کرتے اور ناپتے ہیں، یہ محاکات و تجرید کرتے ہیں۔ یہ مکانی حسوں کو عقلی علائق کے ساتھ بنتے ہیں مگر یہ علائق نظام مکانی کے عناصر کے مابین ہوتے ہیں تو ایسے ہوتے ہیں جیسے کہ یہ اس وقت ہوتے ہیں جب یہ دوسرے عناصر کے مابین ہوتے ہیں، جن کی دنیا بنی ہوئی ہوتی ہے۔

کانٹی استدلال کی اصل یہ ہے، کہ بہت سے مکان نہیں، بلکہ ایک مکان ہے، ایک غیر محدود و مسلسل اکائی ہے، اور اس کے متعلق ہمارا علم ایک جزوی حس کا معاملہ نہیں ہو سکتا، جو جمع اور تجرید سے پیدا ہوتا ہے، اس کا جواب بالکل کھلا ہوا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی معلوم شئے کے چہرے سے بظاہر معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ٹکڑوں ٹکڑوں سے بنی ہے اور اس میں تجرید ہوئی ہے، تو وہ خود ہی عالم کے مکان کا غیر محدود وحدتی تصور ہے۔ اگر کبھی کوئی تصور دنیا میں تھا تو وہ یہ تصور ہے اور کوئی وجدان نہیں ہے۔ ہم میں سے اکثر اس کو محض علامتی اختصار کے ساتھ سمجھتے ہیں۔ اور اگر کبھی ہم اس کو زیادہ قطعی بنانے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم ایک حسی امتداد کی تمثال کو دوسرے پر زیادہ کرتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ ہم تھک جاتے ہیں۔ ہم میں سے اکثر پلٹنے پر مجبور ہوتے ہیں اور جب وہ اس قدر عقب کا خیال کرتے ہیں، تو سامنے کے مکان کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

دور جس مکان کو ہم سے اس قدر قریب بتایا جاتا ہے کہ اس میں اور بھی زیادہ دقیق تقسیم کا امکان معلوم ہوتا ہے، بہ نسبت اس کے جس کے متعلق ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ دور ہے۔

مکان کے اوپر اور جو مشہور جرمن مصنف ہیں، وہ نفسی ہیجی ہیں۔ ہربارٹ جس کا اثر سب سے زیادہ وسیع رہا ہے کہتا ہے کہ ساکن آنکھ کسی قسم کے مکان کو نہیں دیکھتی، اور وہ بصری امتداد کو ان حرکات کے اثر سے منسوب کرتا ہے، جو غیر مکانی شکلی احساسات کے ساتھ اس طرح مل جاتی ہیں، جس سے آخر الذکر کا ایک تدریجی سلسلہ بن جاتا ہے۔ اس قسم کے سلسلے کی کوئی دی ہوئی حس، اپنے ہو تلفات کے تصور کو باقاعدہ ترتیب کے ساتھ محاکات کرتی ہے۔ اور اس کے تصور کا اسی طرح سے ان میں سے کسی ایک سے اعادہ ہوتا ہے، حالانکہ ان کی ترتیب بدلی ہوئی ہوتی ہے۔ ان دو متقابل اعادوں میں سے مکان کی صورت پیدا ہوتی ہے[1] خدا جانتا ہے کہ کس طرح سے۔

ظاہر اعتراض یہ ہے کہ محض سلسلے وار ترتیب جنس ہے، اور مکانی ترتیب اس جنس کی ایک خاص نوع ہے۔ اگر منقلب سلسلے کی چیزیں اس واقعے سے مکان میں ہم وجود ہو جائیں، تو موسیقی کی سیٹنگ سردی و گرمی کے مدارج اور دیگر تصوری سلسلے ہم کو ممتد جسمانی مجموعوں کی شکل میں معلوم ہونے چاہئیں، مگر یہ ایک مشہور بات ہے کہ یہ اس طرح سے معلوم نہیں ہوتے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں ان کی ترتیب کو مکانی اسکیم کی علامت کے ذریعے سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ ڈبلیو وولکمان وان والکرچ ہربارٹ کا مقلد ہے یہاں بیل کے سینگوں کو پکڑ لیتا ہے، اور کہتا ہے کہ سیٹنگ تو ممتد فی المکان ہوتی ہے، اگرچہ وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے، کہ اس کا مکان حقیقی دنیا سے تعلق نہیں رکھتا۔ میں نہیں جانتا کہ ہربارٹ کے اور کسی مقلد نے اس قدر جرات

---

[1] Lehrbuch d. Psych. 2 te Auflage Bd. II صفحہ ۶۶
وولکمان کے پانچویں باب میں ادراک مکان کے نظریات کے متعلق قیمتی تاریخی معلومات کا مجموعہ ہے۔

سے کام لیا ہو۔

مقامی علامت جو ایک کثیر الاستعمال اصطلاح ہے، اس کے لئے ہم لوٹزے کے رہین منت ہیں۔ اس کو اس امر پر اصرار تھا، کہ مکان خارج سے براہ راست ذہن کے اندر نہیں آسکتا بلکہ ضروری ہے کہ ذہن اس کو از سرِ نو تعمیر کرے، اور اس کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے، کہ اس کی پہلی تعمیر جو ذہن نے کی ہو گی، وہ فوق الحس رہی۔ مگر لوٹزے اس کی تشریح کرنے سے قاصر رہتا ہے، کہ خود حسیں ذہن کے اصل مکان کے تعمیری افعال کیوں نہ ہوں۔

ونٹ نے نظریۂ مکان کی تہذیب میں عمر صرف کی ہے، جس کو اس نے پوری طرح اور خوبی کے ساتھ اپنی کتاب لاجک (دوم صفحہ ۴۵۷، ۴۶۰) میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"آنکھ کے اندر ادراک مکان بعض مستقل خصوصیات رکھتا ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ کوئی ایک بصری حس بذات خود ممتد شکل نہیں رکھتی۔ مگر ہمارے ادراک مکان میں، ہر جگہ مختلف احساسات متحد ہو جاتے ہیں۔ اگر ہم محض یہ فرض کر لیں کہ خود روشن حسیں ممتد معلوم ہوتی ہیں، تو ہمارا مفروضہ بیرونی اندر حرکت کے اس اثر سے پارہ پارہ ہو جاتا ہے، جس کا پتہ ساحت نظر کی اکثر معمولی غلطیوں سے چلتا ہے۔ اگر اس کے برعکس یہ فرض کر لیں کہ حرکات اور ان کے احساسات ہی میں امتدادی کیفیت ہوتی ہے، تو ہم ایک ناجائز مفروضہ قائم کریں گے، کیونکہ یہ سچ ہے کہ بظاہر ہم کو حرکت کے لئے ایک اثر تسلیم کرنے پر مجبور کرتے ہیں، مگر ہم کو کوئی ایسا حق نہیں دیتے، جس کی بنا پر ہم شبکی حسوں کو بے اثر کہیں کیونکہ شبکی حسوں کے بغیر تصورات نہیں ہوتے۔ پس اگر ہم چاہتے ہیں کہ دیئے ہوئے واقعات کو انتہائی صحت کے ساتھ بیان کریں تو ہم مکانی ساخت کو شبکی حسوں اور حرکت کی ترکیبات ہی سے منسوب کر سکتے ہیں۔"

اس طرح سے ونٹ نظریات کو دو قسموں میں تقسیم کرتا ہے اول خلقیتی اور دوسرے اصلیتی اور اپنے نظریئے کو اصلیتی کہتا ہے۔ اور اسی قسم کے

دوسرے نظریوں سے ممتاز کرنے کے لئے وہ اس کو مرکب مقامی علامات کا نظریہ کہتا ہے۔

"یہ نظریہ مقامی علامات کے دو سلسلے فرض کرتا ہے جن کے مابین (اگر آنکھ کو مثال قرار دیا جائے) تو جو تعلق ہے اس کو ہم شبکیہ کے متعدد مقامی علامت کے نظام کی حرکات کے سادہ مقامی علامت کے نظام سے پیمائش کرنا کہہ سکتے ہیں۔ نفسیاتی اعتبار سے یہ عمل ائتلافی ترکیب کا ہے۔ اس میں دونوں قسم کی حسوں کے امتزاج سے ایک ایسی شئے بن جاتی ہے جس کے اجزائے ترکیبی تصور میں ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ جو مرکب ان سے پیدا ہوتا ہے اس میں یہ اس طرح سے مل جل جاتے ہیں کہ ان کے مابین شعوری طور پر امتیاز نہیں ہو سکتا اور ذہن صرف ان کے نتیجے یعنی وجدان مکان کو سمجھتا ہے۔ اس طرح سے اس نفسی ترکیب اور اس کیمیاوی ترکیب میں ایک طرح کی مماثلت پائی جاتی ہے جو سادہ اجسام میں سے ایسا مرکب پیدا کرتی ہے جو ہمارے فوری ادراک کو ایک ایسی جنس معلوم ہوتی ہے جس کے اندر نئے خواص ہوتے ہیں۔

اب کسی منکسر المزاج پڑھنے والے کو یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ اگر یہ اس کو مہمل معلوم ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کامل سیاق سے واقف نہیں ہے۔ اور اگر ایک دانشمند پروفیسر مثل ونٹ کے امتزاج اور نفسی ترکیب کے متعلق اس قدر روانی سے گفتگو کر سکتا ہے تو ضرور اس کی یہ وجہ ہو گی کہ یہ الفاظ تعلیم یافتہ لوگوں کے لئے بہ نسبت غیر تعلیم یافتہ کے زیادہ معنی رکھتے ہیں۔ مگر حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ اس ترکیب کی تمام تر خوبی اس کی آواز اور ظاہری نمائش پر مشتمل ہے۔ علم سے اس کے داخلی طور پر ناقابل فہم ہونے کا زیادہ احساس ہو سکتا ہے۔ ونٹ کا نظریہ دنیا بھر میں سب سے زیادہ بودی شئے ہے۔ اس کا آغاز ایک غیر صحیح مفروضے سے ہوتا ہے اور پھر اس کی صحت ایک بے معنی ترکیب سے کی جاتی ہے۔ شبکی حسیں مکانی ہوتی ہیں، اور اگر یہ ایسی نہ ہوتیں تو

کسی مقدار ترکیب سے غیر مکانی حرکی حسوں کی طرح سے یہ مکانی نہ بن سکتیں مختصر یہ کہ ونٹ کا نظریہ مجبوری کا اقرار ہے اور روح کی لامعلوم قوتوں کی جانب مرافعہ یہ اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ ہم شعور میں مکانی کیفیت کی نہ تو ساخت کی تحلیل کر سکتے ہیں اور نہ ہم کو اس کی اصلیت کا کچھ حال معلوم ہے۔ مگر اس کے ساتھ یہ اس بات کا مدعی ہے کہ اس کے مقدمات نفسی واقعات ہوتے ہیں نہ کہ دماغی۔ کیفیت زیر بحث کو حسی کیفیت کہنے میں خود ہمارا بیان بھی اس کی تحلیل سے عاجز تھا مگر اس میں اس کے مقدمات کو نفسی نہیں بلکہ دماغی کہا گیا تھا۔ بہ الفاظ دیگر یہ پہلی نفسی شئے تھی۔ یہ سوال محض قیاس سے تعلق رکھتا ہے جس کے متعلق متعلم خود فیصلہ کر سکتا ہے۔

اب ہیلم ہولٹز کی بابت کیا کہا جائے گا۔ کیا میں ایسی کتاب پر اعتراض کر سکتا ہوں جس کو بہ حیثیت مجموعی میں حکمی میدان کے اندر انسانی ذہانت کی چار یا پانچ برترین یادگاروں میں سے خیال کرتا ہوں۔ لیکن اگر صداقت میری محرک ہے تو میرے لئے کوشش کرنی ضروری ہے اور اس کے لئے خطرات کا مقابلہ کرنا چاہئے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہیلم ہولٹز جب جزئی واقعات کو نگاہ رکھتا ہے تو اس کی ذہانت نہایت احتیاط کے ساتھ آگے بڑھتی ہے۔ بہر حال خالص فلسفی حصوں میں اس کے نظریات یادر ہوا ہوجاتے ہیں جو بصریات میں باوجود بہت سے محاسن کے مجھے در اصل مذبذب و مبہم معلوم ہوتے ہے۔ تجربی نظریہ جس کا ہیلم ہولٹز حامی ہے یہ ہے کہ جن مکانی تعینات کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ ہر حالت میں غیر شعوری استناج کے عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ استدلال بالکل ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ استقرا،

لہ۔ ہم اصلیتی نظریوں کا کیوں ذکر کرتے ہیں ؟ حالانکہ ہم کو اسی وقت ونٹ کی طرح سے یہ لکھنا پڑتا ہے " اگر ہم وجدان مکان کو ایک ایسا نتیجہ سمجھنے پر مجبور ہیں جو ہمارے ذہنی حالات اور طبیعی تنظیم سے عالم وجود میں آتا ہے تو اس کو ایسے اولی اعمال میں سے شمار کرنے میں کوئی شئے مانع نہ ہونی چاہئے " جو شعور کے مواہب میں سے ہیں۔

یا تمثیل سے ہوتا ہے۔ ہم کو اپنے سامنے ہمیشہ وہ شکل نظر آتی ہے، جس سے عادۃً ہم کو وہ حس ہوتی ہے، جواب ہو رہی ہے۔ لیکن آخر الذکر حس دراصل مکانی نہیں ہوسکتی، ورنہ اس کے داخلی مکانی تعینات کبھی مغلوب نہ ہوتے جیسے کہ یہ اکثر یہ فریب مکانی تعینات سے ہو جاتے ہیں، جن کی طرف یہ اکثر ذہن کو منتقل کرتا ہے۔ چونکہ یہ فریب تعین کی جب اصل دریافت کی جاتی ہے، تو اس کا پتہ چلتا ہے، کہ تجربے سے ذہن منتقل ہوا تھا، اس لیئے حقیقی کو بھی اس قسم کا انتقال ذہن ہی ہونا چاہیئے۔ اس لیئے کل مکانی وجدانات محض تجربے پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس کے لیئے جس نفسی فعلیت کی ضرورت ہوتی ہے، وہ ائتلاف تصورات ہے۔

مگر سوال یہ ہوسکتا ہے، کہ کیا ائتلاف سے ایسی مکانی کیفیت پیدا ہوسکتی ہے جو ان اشیا میں موجود نہیں ہوتی جن میں کہ ائتلاف ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ استقرار یا تمثیل سے ہم ایسی شے کیونکر استنباط کرسکتے ہیں، جس کو ہم جنسی طور پر نہیں جانتے؟ کیا تجربے کے ذہن کو منتقل کرنے سے ایسے عناصر کا اعادہ ہوسکتا ہے، جو دراصل کسی جزئی تجربے کے اندر نہ ہوں۔ یہ ایسا امر ہے جس سے ہیلم ہولٹز کے تجربی نظریے کو بہ حیثیت نظریے کے جانچنا چاہیئے۔ کوئی نظریہ نظریہ کہلانے کا مستحق نہیں ہے، اگر وہ اس کی وضاحت نہ کرے۔

مگر ہیلم ہولٹز اس کو غیر واضح چھوڑ دیتا ہے۔ ایک بار تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ روح کی نامعلوم قوتوں سے طالب امداد ہوتا ہے، اور خود کو نفسی مہیجیوں کی صف میں کھڑا کر دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کانٹ نے اس بارے میں سب سے اہم قدم اٹھایا ہے، کہ تجربے کی صورت اور معنی میں امتیاز کیا ہے (اس میں مکان بھی داخل ہے) جو اس کو ذہن کی خاص استعدادوں سے ملتے ہیں۔ مگر دوسری جگہ حسیہ کے نظریوں کا ذکر کرتے ہوئے، جو مکانی اعتبار سے معین احساسات کو براہ راست بعض عصبی واقعات سے مربوط کردیں گے، وہ کہتا ہے کہ ایسی سادہ نفسی فعلیتوں کا فرض کرنا بہتر ہے جن کے موجود ہونے کا ہم کو علم ہے اور جو کچھ اس کی اس سے مراد ہے،

اس کی مثال میں وہ ائتلاف تصورات کو پیش کرتا ہے۔ آخر میں وہ اس رائے کو اس امر کا اعتراف کر کے تقویت دیتا ہے کہ مجھے اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ کس طرح سے ایک عصبی عمل اپنے سے مقدم تجربے کے بغیر ایک نئے بنائے ادراک مکان کا باعث ہو سکتا ہے۔ اور آخر میں ایک اہم جملہ کے اندر وہ لمس کی حسوں کے متعلق یہ کہتا ہے کہ گویا یہ ہمارے مکانی ادراکات کے لئے اصلی مواد ہیں۔ جس کو بصریاتی نقطہ نظر سے مذکور یا دبا ہوا فرض کیا جا سکتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جو شخص محض آنکھ سے کام لیتا ہے اگر اس کے کوئی چٹکی لے لیتا ہے، اس کو یہ حق ہوتا ہے، کہ اس شخص سے جو محض جلد سے کام لیتا ہے، طالب امداد ہو۔ مگر کیا اس کے یہ معنی نہیں ہیں، کہ وہ محض آنکھ کا قائل ہے اور کامل نفسیاتی نہیں ہے۔ بہ الفاظ دیگر ہیلم ہولٹز کی بصریات اور وہ تجربی نظریہ جس کا اس کے اندر دعوی کیا گیا ہے، ان کے متعلق یہ نہ سمجھنا چاہیے، کہ یہ اس عام سوال کے جواب دینے کی کوششیں ہیں، کہ مکانی شعور ذہن کے اندر کیونکر داخل ہوتا ہے[۱]۔ یہ محض اس امر سے انکار کرتے ہیں یہ اولین بصری حسوں کے ساتھ ذہن میں داخل ہوتی ہے۔ خود ہم نے اپنے بیان میں تو اس شد و مد سے دعوی کیا ہے، کہ یہ اسی وقت ذہن میں داخل ہو جاتا ہے، مگر ہیلم ہولٹز کی طرح سے ہم نے بھی یہ ظاہر کرنے کی کوشش نہیں کی کہ یہ کس طرح سے داخل ہوتا ہے۔ جو شخص ایک شئے کو پہلی حس کہتا ہے، وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے، کہ میرے پاس اس کی پیدائش کے متعلق کوئی نظریہ نہیں ہے۔ ہیلم ہولٹز کے پاس اگرچہ کوئی معقول نظریہ نہیں ہے، مگر وہ دنیا کو اس امر کا

---

[۱] حقیقت یہ ہے کہ پروفیسر جی ای میولر کی تشبیہ کے مطابق ہیلم ہولٹز کے فلسفہ ادراک میں مختلف حواس مدرکہ معروض سے وہی نسبت رکھتے ہیں جو خوش دل شرابیوں کی ایک جماعت کو شراب فروش کے بل سے ہوتی ہے، جن میں سے روپیہ ایک بھی نہیں رکھتا، لیکن ہر ایک کو یہ امید ہوتی ہے کہ باقی لوگوں میں سے کوئی نہ کوئی ادا کر دے گا۔

یقین دلاتا ہے کہ میرے پاس ہے۔ وہ نہایت خوبی کے ساتھ یہ بیان کرتا ہے کہ محاکاتی اعمال ہمارے ادراک مکان میں نہایت ہی اہم کام انجام دیتے ہیں، اور کبھی (سوائے لمس کے متعلق اس افسوسناک جملے کے) وہ یہ نہیں بتاتا کہ وہ کس شئے کی محاکات کرتے ہیں۔ وہ خود کو اس امر کے انکار تک محدود رکھتا ہے کہ یہ بصری قسم کے اصول کی نقل کرتے ہیں۔ اور یہ موضوع اس قدر دشوار ہے، اور معمولی اصطلاحات عام حکیم کے ذہن پر اس قدر جادو کا اثر کرتی ہیں کہ اگر اس نے خلقیتی کے بجائے عضویاتی اور تجربی کے بجائے روحانیتی لکھا ہوتا (اور ہیرنگ یہی مرادف تجویز کرتا ہے) تو اس وقت اس کے تجربی ارتقائی متبعین کو اس کی تعلیم میں کوئی لائق تعریف بات مشکل سے ملتی۔ مگر چونکہ اس نے دوسری طرح سے لکھا ہے اس لئے وہ اس کے واسطے نعرہائے تحسین بلند کرتے، اور اسے لاک کا ثانی کہتے ہیں، کیونکہ اس نے خلقی تصورات کے قدیم نظریے پر ایک اور کاری ضرب لگائی ہے، اس کے خلقیتی حریف ہیرنگ کو وہ غالباً جدید لباس میں قدیم فلسفہ کا مؤید سمجھتے ہیں۔

ونٹ اور رہیلم ہولٹز کے بعد جرمنی میں سب سے اہم مخالف حس مکانی فلسفی پیرو فیسر لپس ہیں جن کا مکان کے متعلق غیر مکانی فروق کے سلسلے سے استنباط جو مسلسل ہونے کے باوجود علیحدہ بھی ہیں منطق و لطافت کا عجیب و غریب نمونہ ہے۔ مگر باایں ہمہ اس کو اس امر کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اول تو مسلسل فروق صرف ایک منطقی سلسلہ قائم کرتے ہیں، جس کا مکانی معلوم ہونا ضروری نہیں ہے اور جہاں کہیں یہ ایسا معلوم ہوتا ہے، تو اس کی توجیہ ایسے واقعے کے طور پر کرنی پڑے گی جو محض ذہن کی نوعیت پر مبنی ہے۔

لپس اور تقریباً کل حس کے مخالف نظریہ ساز بہ استثنائے ہیلم ہولٹز اس غلط کے مرتکب ہوئے ہیں، جس کی مسٹر شیڈورتھ ہاگسن نے رفع کرنے کی بہت کچھ کوشش کی ہے۔ اور یہ تصور کی تحلیل اور اس کے ذریعے پیدائش کے

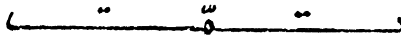
مابین خلط ہے۔ مثلاً لپس کہتا ہے کہ ہر مکان جس کا ہم خیال کر سکتے ہیں، اجزا میں منقسم کیا جا سکتا ہے اور وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ کسی غیر معلوم طریق پر علیحدہ علیحدہ اجزا فکر کے اندر پہلے سے موجود ہوں گے اور اس کے بعد ادراک پر مجموعی مکان کا اظہار ہوا ہوگا۔ اسی طرح سے مسٹر اسپنسر امتداد کی بموجود مقامات کے علائق کے مجموعے کے طور پر تعریف کر کے کہتے ہیں کہ ہر وقوف مقدار علائق مقام کا وقوف ہوتا ہے اور کوئی تصور امتداد بہت سے اعصاب کے ہم وقت تہیج سے پیدا نہیں ہو سکتا، جب تک ان کے اضافی وضع و مقام کا علم نہیں ہوتا۔ اسی طرح پروفیسر بین اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ مکان کے معنی ہی حرکت کرنے کے لئے ایک گنجائش کے موجود ہونے کے ہیں۔ اس لئے فصل و مقدار آنکھ کی حسیت کے اصلی اوصاف نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح سے چونکہ حرکت کی تحلیل ان مقامات میں ہو سکتی ہے جس میں جسم متحرک بتدریج حرکت کے لمحات میں رہا ہے، اس لئے فلاسفہ (مثلاً شوپنہاور نے جیسا کہ اس سے پہلے اقتباس میں آ چکا ہے) اس کے فوری حس ہونے سے بار بار انکار کیا ہے، مگر ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ ہماری تمام مکانی حسوں میں سے سب سے فوری حس ہے، چونکہ یہ ایک خاص جہت کے اندر واقع ہو سکتی ہے اس لئے اس کا ادراک ہونا اور اس کی جہت کا ادراک نہ ہونا تو طے ہے کہ ناممکن ہے۔ مگر یہ ایسا فیصلہ ہے جس کو نہایت ہی معمولی اختبار توڑ دیتا ہے۔ یہ ویسی ہی صورت ہے جیسی صورت کو میں نے نفسیاتی کا مغالطہ کہا ہے۔ مکان سے محض واقف ہونے کو اس کے متعلق سب کچھ جان لینے کے مساوی خیال کر لیا گیا ہے۔ اول الذکر حالت سے آخر الذکر حالت کی شرائط طلب کی جاتی ہیں اور اس قسم کے ہنمیاتی اعمال کو مدد کے لئے طلب کیا جاتا ہے۔ کوئی شخص اس طرح سے یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ چونکہ دنیا اپنے تمام حصوں پر مشتمل ہے۔ لہذا ہم اس کو صرف اس طرح سے سمجھ سکتے ہیں کہ ان کو غیر شعوری طور پر اپنے دماغ میں جمع کر لیں۔ یہ ایک قدیم خیال ہے کہ ہمارا واقعی علم بالقوہ پہلے سے موجود ہوتا ہے اور یہی اس کا مبدا ہے۔ یہ تصور مابعد الطبیعاتی اعتبار سے

جیسا کیسا بھی ہو، مگر نفسیات میں اس سے کوئی نفع نہیں ہے۔

خود مجھے اپنی حسی توجیہ میں ہیرنگ اے ڈبلیو وکمان اسٹمف لیو کونٹی اور رشان کی تحریرات سے بہت مدد ملی ہے۔ یہ تمام مصنف اس تجربے کے جس کو برکلے کی ذہانت نے تمام بصری افعال میں ایک موجود عامل کے طور پر محسوس کیا تھا کافی گنجائش چھوڑتے ہیں۔ مگر یہ تجربے کے لئے بھی کچھ کام باقی چھوڑتے ہیں جس کو تجربی گروہ فراموش کر جاتا ہے۔ مجھے ان مصنفین میں اسٹمف کا بیان سب سے زیادہ فلسفیانہ اور گہرا معلوم ہوتا ہے۔ اور میں اس کا بہت کچھ مرہون منت ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ میں مسٹر جیمس وارڈ کا بھی ایسا ہی مرہون منت ہوتا، اگر ان سائکلو پیڈیا برٹینکا میں ان کا مضمون خود میرے افکار سے پہلے شائع ہو جاتا۔ اس موضوع پر کتابیں سب زبانوں میں بکثرت ہیں۔ میں اس موضوع کے بصری حصے کے متعلق ان کتابوں کا حوالہ دیتا ہوں، جن کا ہیلم ہولٹز اور آبرٹ نے اپنی عضویاتی بصریات میں حوالہ دیا ہے۔ اور تعلیق میں ان تصانیف کے نام بیان کرتا ہوں جن کو میں سمجھتا ہوں کہ انگریزی زبان میں سب سے عمدہ ہیں اور جنھوں نے اس موضوع پر ایک عام انداز میں بحث کی ہے[1]

[1] جی برکلے اے ٹو درڈس اے نیو تھیوری آف وژن۔ سیموئل بیلی اے ریویو آف برکلیز تھیوری آف وژن (۱۸۴۲) جی ایس مل تبصرہ بیلی Dissertations & Disquisation. جلد دوم۔ جالس خیبر تبصرۂ بیلی فلاسیفکل پیپرس۔ جلد دوم۔ اے بین سنس اینڈ انٹلیکٹ انٹلیکٹ باب ۱۔ ایچ اسپنسر پرنسپلس آف سائی کالوجی حصہ ششم باب ۹، باب ۱۰۔ جی ایس مل ایگزامینشن آف ہملٹن باب ۱۳ (یہ نام نہاد انگریزی تجربی استدلال کا بہترین بیان ہے)۔ ٹی کے ایبٹ سائٹ اینڈ ٹچ ۱۸۶۱ (یہ پہلی انگریزی کتاب ہے جس میں تفصیلات کو بیان کیا گیا ہے، مسٹر ایبٹ شکی حسوں کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ یہ درحقیقت سہ ابعادی امکان کی ہیں) اے سی فریزر تبصرہ ایبٹ مطبوعہ نارتھ برٹش ریویو اگست ۱۸۶۴ء دوسرا تبصرہ میکملنس میگزین اگست ۱۸۶۴ء۔ جے سلے اوٹ لائنس آف سائی کالوجی باب ۶۔ جے وارڈ انسائی کلوپیڈیا برٹینکا ۹ ایڈیشن سائی کالوجی صفحہ ۵۳ تا ۵۵ جے ای والٹر دی پرسپشن آف اسپیس اینڈ میٹر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ ۱۸۷۹ء میں اس گفتگو کا بھی حوالہ دے سکتا ہوں جو پروفیسر جی کروم رابرٹسن مسٹر جے وارڈ اور مصنف کے مابین ہوتی ہے اور جو مائنڈ کی تیرھویں جلد میں چھپی ہے۔



صحت نامہ

اصول نفسیات جلد دوم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۱	۱۲	خالت	حالت	۱۱۱	۵	کھلارُیوں	کھلاڑیوں
۱۷	۱۸	وو قعہ	واقعہ	۱۱۶	۲۲	لئے گئے تھے	کیے گئے تھے
۲۰	۱۲	جمیس	جیمس	۱۱۷	۱۴	طر	مگر
۲۱	۱۸	ہمار	ہمارا	۱۱۸	۹	اس لے	اس لیے
۲۳	۶	رکھ سکتے	کہہ سکتے ہیں	"	۱۸	متہیج	منہیج
"	۲۲	ٹلرڑا	ٹکڑا	۱۲۷	۱۹	ائے	آئے
۲۴	۲۳	نے	لے	۱۳۰	۱۵	لفظی	لفظی
۵۹	۲۳	کہار ہاتھا	کھا رہا تھا	۱۷۵	۱۹	لتجربات	تجربات
۷۱	۱	سازنگی	سارنگی	۱۹۷	۲۱	اسس	اس
۷۵	۱	ہونا ہے	ہوتا ہے	۲۰۴	۲۵	ضمیائی	صنمیائی
۸۸	۱۷	رہی ہوں	رہتی ہوں	۲۰۶	۱۱	اس لے	اس کے
۱۰۱	۱۶	چھوئے	چھوٹے	۲۵۸	۵	تارہ	تازہ
۱۱۰	۷	معروضات	معروضات	۲۵۹	۱۳،۱۴	اور اور	اور
"	۱۷	اتی ہیں	آتی ہیں	۲۶۰	۹	متہیج	منہیج

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۶۳	۱۳	انھوں	انھوں نے	۴۱۴	۳	اسنے	اپنے
۲۶۵	۳	براست	براہ راست	"	۱۰	آورہیجان آور	اورہیجان آور
"	۱۸	محیز	ممیز	۴۱۹	۱۳	اصلیتں	اصلیتیں
۲۶۶	۱۴	انھوں	انھوں نے	۴۲۲	۴	منہ پر پر	منہ پر
"	۲۰	رکھی گئی	رکھی گئیں	۴۲۳	۴	محتد	ممتد
۲۷۱	۲۱	حافیظہ	حافظہ	۴۳۳	۱۸	ما بیِن	ما بین
۲۹۳	۲۴	ہوئی ہے	ہوتی ہے	۴۴۲	۱۹	صحح	صحیح
۳۰۵	۲۵	حسین	حسیں	۴۷۸	۱۷	اوک	چونک
۳۰۶	۱۵	"	"	۴۸۱	۵	ابتیار	امتیاز
۳۰۸	۲۴	حسین	"	۴۸۷	۲۲	ابتدءا	ابتداءً
۳۲۲	۲۳	اس وقوت	اس قوت	۴۸۸	۲۲	ہوجائیں اگی	ہوجائیں گی
۳۲۷	۱۲	سکمیں	سیکمیں	۴۹۰	۳	سھوڑی	تھوڑی
"	۱۸	نکتہ جینی	نکتہ چینی	۴۹۱	۱۰	نطبق	منطبق
۳۶۲	۲۰	حسین	حسیں	۴۹۳	۱۴	فرص	فرض
۳۷۰	۸	غرمعیں	غیرمعین	۴۹۵	۲۰،۲	۲ہ	۱ہ
۳۷۳	۱۱	کھوسکلا	کھوکھلا	۴۹۶	۴	خارحی	خارجی
۳۷۶	۱۱	جکر	چکر	۵۳۰	۷	نطر	نظر
۳۹۱	۴	ونیس	وینش	۵۷۱	۱۲	طور پر پر	طور پر
"	۱۶	لارگکار رہتے تھے	لارگکار رہے تھے	۵۹۳	۶	مسوازی	متوازی
۳۹۹	۲۱	( )	(Vorstellungomassed)	۶۱۲	۱۴	اختجاج	احتجاج
۴۰۱	۴	لغنیچتی	کھینچتی	۶۲۰	۱۶	یادرہواہواجاتے	یادرہواہوجاتے
۴۱۰	۲۵	بیں	میں	۶۲۳	۲۵	ہی	بھی

۱۵۰ ج

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرانہ لیا جائیگا۔